

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

مُؤَلَّفٌ مِنْ

الحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

بِحُدُودِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلْمُؤَلَّفِ ١٠٥٠ نَزْجٌ

تَحْقِيقُ د. مُحَمَّدِ الشَّيْخِ الْإِسْلَامِيِّ

بِهَيْئَةِ - لَهْيَانِ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الرَّابِعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِ
الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِيِّ
صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيرَازِيِّ
مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الأول * من السفر الثالث

شبكة كتب الشيعة

مركز دراسات إسلامية

الطبعة الرابعة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

د. راجي، التراث العربي
بيروت

السفر الثالث فى العلم الالهى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

الحمد لله (١) الذى أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات ، وأشرق بنور ذاته عنوات
الانبيات ، وهوية الممكنات ، أبدع الجواهر العقلية الثابتة (٢) عن شعاع ذاته ،
وأنشأ نفوس السموات عن تجلى اشراقات صفاته ، وخلق صفحات الاجرام العلوية والسفلية

(١) فى كلامه (ص) فى مقام الحمد - بملاوة كثير من المحسنات الذاتية والمرضية للخلق
والممنونة كالبراعة بالنسبة الى الفن والكتاب والطباى ونحوهما - صنعة مراعات النظر
من وجوه :

كالجمع بين الذات والصفات والافعال والانوار ، كالجمع بين الانارة والاشراق والنور
الشامع والتجلى والظهور ، كالجمع بين الابداع والانعاء والتكوين والعلق والجمل
الصنع ، كالجمع بين العقل والنفس والجرم والصورة والاستعداد ، كالجمع بين الصفحة
والكتابة والكلمة والقراءة والتنزيل والمحكم والمتشابه ، وقس عليه مائة الشكر والصلوة
وما بعدها ، والتعبير بوجوب الوجود والاشراق بالنور اشارة الى تغاير لسان الطائفتين
(المشاهبة والاشراقية) فان اولئك يميرون من الحق الحقيقى (تعالى شأنه) بواجب الوجود -
والوجود الحقيقى ، وهؤلاء بنور الانوار والنور النفسى - من قد

(٢) أشار بالثبوت الى أن المراد بالجواهر العقلية شهادات ماهاياتها ، فان وجوداتها
عين شعاع ذاته ، وكذا فى النفوس ، وانما قال فى المقول : «من شعاع ذاته» وفى النفوس أتى
بالصفات لان المقول من سقم الربوبية والنفوس لها عتلق بمالم الصورة ؛ ويمكن ان يكون
المراد بالصفات : المقول لانها الصفات الفعلية - من قد

لكتابة كلماته ، وكون أسباب الحركات (١) وأدوار الكائنات لترادف رحماته ، وتجسد شئون آلائه ، وخيراته ، وجعل جوهر النفس الانسانية من بين صور الكائنات مستعداً لتحمل أماناته ورسالاته ، ومظهراً لمجائب أسرار مبدعاته وغرائب آثار مصنوعاته ، وحاملاً لمصحف آياته ، وقارئاً لكتابه المنزل ، محكماته ومتشابهاته ، أشكره على سوابغ جوده و انعامه ، ومواهب حكمه والهامه ، و شمول احسانه وسطوع برهانه ، وأصلى على محمد ﷺ عبده المنذر المعلم ، و نبيه المبشر ، الذى اوتى جوامع الكلم ، (٢) ، بشه بالحق بشيراً ونذيراً ، وجعله داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وآله المصطفون الاعلون خزنة أسرار الوحي واليقين وحملة كتاب الحق المبين ، وابواب الوصول الى جوار رب العالمين .

وبعد : فهذا شروع فى طور آخر من الحكمة والمعرفة وهو تجريد النظر الى ذوات الموجودات (٣) وتحقيق وجود المفارقات والالهيّات ، المسمى بمعرفة

(١) المراد بالحركات : الاستكمالات الطولية ، وبالاسباب : الاسباب الارضية ، لان السموات قد ذكرت نفوسها واجرامها ، والتأسيس غير من التأكيد ، وايضاً استعمال التكوين (وهو الابداع للشيء المسبوق بالمادة والمدة) مانع لان الافلاك مخترعات و منشآت لامكونات - س قد

(٢) اتيان جوامع الكلم القرآنى التدوينى اياه حكاية - بمقتضى تطلب المواءمة عن جامعية وجوده القرآنى التكوينى الكلمات الوجودية الافاقية والانفسية وكيف لا ؟ و روحانيته (س) العقل الكلى الذى هو جامع جميع العقول الطولية والمرضية ، وخلق من فاضل طينته طين العقول الارضية وفى الوحي الالهى وبس ، اشارة الى جامعية الانسان الكامل الخمنى لان الباء اشارة الى المراتب العشر التى هى الخمس النزولى والخمس الصمودى وهى السبع ، المعادلة زيره وبيناته اشارة الى الانسان الكامل المتعادل قوته (العلامة والمعالة) اى المراتب العشر من الوجود منظوية فى الانسان - س قد

(٣) يعنى فى الامور العامة من العلم الكلى ، و الالهى بالمعنى اعم يبين احوال الواجب بالذات والممكن بالذات على الوجه الكلى ، اذ يبحث هناك عن المفهوم الكلى الواجب الوجود مثلاً .

الربوبية والحكمة الالهية ، ولما كان افضل نعم الله الفائضة على خلقه واشرف عطياته التي آتاهامن لدنه عبداً من عباده هو الذي سعاد الله في كتابه المنير بالخبر الكثير (اغنى الحكمة الالهية والمعرفة الربوبية . ولا شك انها السعادة العظمى والبهجة الكبرى ، وبشخصيتها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق سائر الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة ، وكل من آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكراً واحساناً) فيجب على من آتاه الله رحمة من عنده ، وعلمه من لدنه علماً ، واغاده قوة في هذا العلم يمشى به في ارض الحقائق ، ونوراً تهتدى به في ظلمات البرازخ السفلية وجناحاً يطير به الى اوج العوالم العلوية ، وجيرة أراه بها ملكوت السموات والارض كما قال (تعالى) :
« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين »
 ان يسارع الى شكر نعمة الله وجوده ، ويبادر الى اظهار كرمه ورحمته (امتثالاً لقوله تعالى):
«وإما بنعمة ربك فحدث» واستجلاً بالمزيد احسانه كما ذكره **«لكن شكرتم لآيدينكم»**
 من ابصاح هذه المطالب المهمة وكشف هذه المقاصد العلية لينتفع بها العباد ، ويترتب عليها صلاح المماد .

ففي هذا العلم يظهر مقامات الرجال ودرجات الاحوال في المال ، فان نيسر احد فقد حصل له الخير الاتم والكمال الاعم ، وان سطره في كتاب فقيه الاجر الجزيل والذكر الجميل ، فيوشك ان يجعل من وورثة جنة المتقين ، وان يكون له لسان صدق في الآخرين ، وذلك لان ارشاد ابناء الجنس (١) (من الطالبين) من اعظم القربات الى رب العالمين وهو من شعار الانبياء المرسلين ، (سلام الله على نبينا وآله وعليهم اجمعين)

واما في الالهى بالمعنى الاخص فيبحث عن ممنون هذا العنوان الكلى اذ يشهد وجوده صفاته واقاله وذلك لانه يجوزالك في وجود شيء مع القطع باحواله ولو ازمه كما قرر في الكلام ايضاً انه يجوزالقطع بأن سنانع العالم عالم قادرمريد ونحوذلك مع الك في وجود الصانع - من قده

(١) لم يقله أبناء النوع ، اذ المراد الجنس اللئوى اوللاشارة الى ما هو التحقيق من أن الانسان جنس بالباطن نوع واحد بحسب الظاهر كما حقق في مباحث الامدادس قده

لقد جالت في الكتب السماوية كلمات كثيرة دالة على شرف العلم والتعليم ، ففى ما وحي الله الى اينا آدم ﷺ ان المستنبطين للعلوم عندي افضل من عماد الارض بالصنائع ، ومن استنبط علماً ودونه فى كتاب فهو بمنزلة آدم الصلى وقوله (س) لماذا « لان يهتدى الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا وما فيها » وما نال ذلك كثيرة ، يطول الكلام بذكرها ، ونحن بعون الله ونوفيقه قررنا قوانين هذا العلم ، وشيدنا مبانيه ، وأوضحنا سبيله ، وبيننا دليله ، وأحيينا رسومه بعدما اندرس ، وأحكمنا بنيانه بعدما انطمس ؛ وحققنا من آراء الفلاسفة ما كان حقاً ، وأبطلنا ما كان باطلاً ، وان كان قداماؤهم لكونهم على مسلك الانبياء قلما اخطوا فى المباني والاصول المهمة ، وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم وفى القدرة عن البارئ وعدم العلم منه بالجزئيات وأنكار الحشر الجسماني كل ذلك (١) افتراء عليهم ، وإفك عظيم

(١) نعم قالوا ببدل المسئلة الاولى « بعدم انقطاع فيض الله تعالى » وعدم نفاذ كلماته وعدم افول نوره ازلوا ببدء او ما شئت قفبر . واما العالم فحدوثه يبتنى عليه اثبات الصانع تعالى عند الملبين . ودثوره يبتنى عليه وصول المجازات والبلوغ الى النهايات ، فكيف ينكرها من يدعى الحكمة والمعرفة ؟ فلى كل من الحكيم والملى ان لا يجعل نفسه عرضة لقول القائل : « حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء » وقالوا ببدل الثانية : « بعدم القدرة المعبر عنها بالامكان و صحة الفعل والترك » واما القدرة - بمعنى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل - فهم ينادون به كيف ؟ وكثير من المتكلمين قالوا : « بالقدرة الزائدة » والحكماء قالوا : « بالقدرة الذاتية » وقالوا ببدل الثالثة : « بعدم العلم بالجزئيات من الجزئيات علماً انفعالياً متغيراً » واما العلم بهاء من السبب علماً فلياً فهم مصرحون به وقالوا ببدل الرابعة : « بعدم بقاء خاصية النشأة الدنيوية بماهى دنيوية » لاستلزام البقاء عدم البقاء ، ووقوع الدثور فى نشأة القرار وتلك عقبي الدعار .

واما انحفاظ حقيقة الجسم وجوهره - بحيث لو رأيت لقلت : انه الذى كان فى الدنيا بعينه الا انه كان دنيوياً وفى النشأة الباقية صاراً خروياً متكاملاً فى جوهره - فهم متصلبون فيه كما يظهر كل ذلك لمن تصفح كتب هذا الحكيم المحقق - س قد

واما المتأخرون منهم كتوابع المشائين ، وساثر المعدئين ، فقد وقع لهم سهو عظيم ، واغلاط كثيرة فى الالهيات وكثير من الطبيعيات من المطالب التى لا يمتد النظر والنسيان فيها من الانسان ، ولا ينجو من عذاب الجهل فيها ابداً ، اذا كلن فيه استعداد وقوة سلوك نحو المعاد ، وقد ضل ، وغوى وانحرف عن طريق السرى والمأوى ، والرجل الحكيم لا يلتفت الى المشهور ، ولا يبالى اذا اصاب الحق من مخالفة الجمهور ، ولا يتوجه فى كل باب الى من قال ، بل الى ما قيل ، كما نقل عن مولانا امام الموحدين وامير المؤمنين عليه السلام ، انه قال : « لا يعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف اهلته » ونحن لم نقصد فى تحقيق كل مسألة وتنقيح كل مطلوب ، الا التقرب الى الله وملكوته الاعلى فى ارشاد طالب الزكى ، او تهذيب خاطرنقى ، فان وافق ذلك نظر ابناء البحث والتدقيق فهو الذى او ماناه وان لم يوافق فمعلوم ان الحق لا يوافق عقول قوم فسدت قرائنهم بامراض باطنية أعيت اطباء النفوس عن علاجهم ، حتى خوطب النبى الهادى (عليه وآله السلام) بقوله (تعالى) : « انك لا تهدى من احببت » (١) لاجرم لما شرعوا فى تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي مازادهم الا نفوراً واستكباراً فى ارض ، حيث لم يظفروا منها بطائل ، ولم يصلوا الى حاصل وفاتهم مع هذا الحرمان العظيم مكنة استعدادهم للاقتداء بالامثال السمعية والمناهج الشرعية ، فصاروا راجعين (٢) بخفى حنين متلبسين بالعار والشين وذلك هو الخسران العظيم ، والحرمان الاليم ، وليس للحكيم الربانى مع امثال هؤلاء كلام وكتاب ، ولا مع اشباههم نداء وخطاب ، كما قال (تعالى) « ولئن اتيت الذين اتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » وقال ابناً : « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » وكيف يؤمنون بالغيب ويقولون به ؟ ولا استعداد لهم فان لقبول الحكمة ونور المعرفة

(١) اى كل من شئت بما انت انسان بشرى وهذا الاحباب والمشيئة منه (ص) بالنسبة الى -

مظاهر القهر (مثل ابي جهل ، ودهابى لهب) انما هو لاجل دخولهم فى عموم الاوامر ، فان اوامره ارادته ومشيئته ، ونواهي كراهته ، ومنه قوله (ع) : « امر الله ابليس بسجدة آدم ولم يشأ » - سقته

(٢) رجع بخفى حنين ، مثل يشرب فى الرجوع بالغبية والحرمان - اميد

شروطاً واسباباً (كاشراح الصدر (١) وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي ، وحدة الذهن ، وسرعة الفهم ، مع ذوق كفى) ويجب مع ذلك كله ان يكون فى القلب المعنوى نور (٢) من الله ، بوقد به دائماً كالقندبل وهو المرشد الى الحكمة ، كما يكون المصباح مرشداً الى ما فى البيت ، ومن لم يكن فيه هذه الامور فضلاً عن النور فلا يتم نفسه فى طلب الحكمة ، ومن كان له فهم وادراك ولم يكن له حدس كشفى ولا فى قلبه نور ، سعى بين ايديهم وبابيمانهم فلا يتم له الحكمة ايضا وان سئد من اطرافها شيئاً ، واحكم من مقدماتها شرطاً « ومن لم يجعل الله له نورا فلما له من نور » .

ثم اعلم ان هذا القسم من الحكمة التى حاولنا المشروع فيه هو افضل اجزاها ، وهو الايمان الحقيقى بالله وآياته واليوم الآخر المشار اليه (٣) فى قوله (تعالى) والمؤمنون

(١) اى سمته فلا انكار له على الاشياء من حيث انها كتبت بقلم صنع الله ، بخلاف ضيق الصدر فيعترض على وجود الفاجر فضلاً عن الكافر مثلاً ولولم يمترض بلسانه والمراد بسلامة الفطرة : سلامة مادته واعتدال مزاجه ، وطيب طينته ، وبجودة الرأي : استقامة سليقته ، وبالذوق : ذوق المرفان ، وبالكشف : الكشف فى النظريات ، وعبر عنه ثانياً بالحدس كما فى الاحكام التى لا مجال فيها للتفكر واسع ، كما فى السماويات وظواهرها ، وكذا فى الحدس مقابل الفكر - س قد .

(٢) والمعدة فى هذا الباب هذا : ومن هنا ورد فى المأثورات عن الائمة (عليهم السلام) « عرفت ربي برى » وقبل لمارف « بم عرفت ربك » قال : « بواردات ترد من ربي على قلبى » ويناسب المقام ما قيل :

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطيفها

اعارته طرفاً رآها به فكان البصير بها طرفها

س قد .

(٣) فان الايمان الحقيقى هو التصديق اليقينى ويدخل فى الايقان بالله الايقان بصفاته

كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ونفوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً» وهو مشتمل على علمين شريطين: أحدهما العلم بالمبدء وثانيهما العلم بالمعاد ، ويندرج في العلم بالمبدء معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره ، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات ، وقد مدح الله الناظرين المتفكرين فيهما ، فقال (جل ثناؤه) في مدح الناظرين في خلق العالم ، وما فيه من عجائب الخلق ، وبدائع الفطرة ، الدالة على عظمة المبدع وتوحيده : «ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً» وقال في مدح الناظر في أمر نفسه ، والمزكى لها عن الأغشية المادية «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقورها قد آفكح من زكياتها وقد خاب من دسها» وذم الله المعرضين عن التأمل في حكمة الله وآياته ، والتفكير والتدبر في عجائب مصنوعاته ، والذكر ، في كثير من مواضع كتابه العزيز ، كقوله «ولكن سألتم من خلق السموات والأرض ليقولن الله» ذمهم لأنهم لم يحصلوا ذلك علماً وتفكيراً ، بل أخذوه تقليداً وتقلياً وكقوله «وكاين من آية في السموات والأرض يمررون عليها وهم عنها معرضون» فذمهم الله لأعراضهم عن الحكمة ، و«يختم لرفضهم البحث عن حقائق الأمور وخفيات الأسرار المكنونة في عالم الخلق والأمر» وقال «ما أشهدتهم (١) خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضداً» إشارة إلى نفي هذين العامين عنهم ، وإنهم مضلون لاجل ذلك ، وأن المضلين ليسوا على شيء من الحق ، وما ضلوا وأضلوا إلا بعد أن

وفي الايقان بملائكته الايقان بالعقول الطولية والمرضية ، وفي الايقان بكتبه الايقان بالنفوس الكلية والمنطقية ، وفي الايقان برسوله الايقان بالعقول المساعدة ، والايقان بالمعاد - س قدس .

(١) نفى العلم بالمبدء اذ عدم العلم بالامر من حيث هو أثره عدم العلم ببديئه لان اثره يشابه صفة مؤثره : وآثار قدره اذ مطابقات ما في عمله ، وقوله : «لا خلق انفسهم» نفى العلم بالمعاد لان مدار العلم بالمعاد على معرفة النفس الانسانية وقوله : «ما كنت متخذ المضلين عضداً» لانهم مخذولون وه عضداً ، بل بعض من الكل - س قدس .

جهلوا ، وعدلوا عن طريق العلم واستكبروا استكباراً ، وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا هم الظالمين .

فاذن البرهان والقرآن اتفقا جميعاً على أن تعلم الحكمة الالهية ومعرفة النفس الانسانية (اعنى العلم بالمبدء والمعاد) هو الفوز بالبقاء الابدى ورفضه منشأ الخسران السرمدى .

وإنا قد قدمنا اليكم يا اخواني فى الطريق ١ من انوار الحكم ولطائف الكلم ، مبادئ عقليات . وضوابط كليات ، وقوانين ميزانية (١) واحكاماً ذهنية ، هى مقدمات نوات فضائل جمّة ، ودرجات للمسير الى الله بقدم الفكر والهمة ، وهى معارج للارتقاء الى معرفة الالهية ، والاعتلاء الى شهود جمال الاحدية وصفاته الواجبية ، ومجاورة المقدسين ومنازمة اهل الملكوت والعليين من مقاصد اصحاب الوحي والتنزيل ، ومحكمات اسرار اهل التأويل الآخذين علومهم عن الملائكة المقربين والحفظة الكرام الكاتبين .

فان هذه المقاصد العلية الشريفة ابتداؤها ليس الا من عند الله ، حيث اودعها والا فى القلم العظيم واللوح الكريم . وقرأها من علمه الله بالقلم ، ما لم يكن يعلم وكلمه بكلماته ، وألهمهم محكم آياته ، وهدها بنوره ، فاصطفاه ، وجعله خليفة فى عالم ارضه ، ثم جملة اهلا لعالمه العلوى وخليفة لملكوته السماوى ، فهذا العلم يجعل الانسان ذاملك كبير لانه الاكسير الاعظم الموجب للفنى الكلى ، والسعادة الكبرى ، والبقاء على افضل الاحوال ، والتشبه بالخبر الاصى ، والتخلق باخلاق الله (تعالى) ولذلك ورد فى بعض الصحف المنزلة من الكتب السماوية ، أن قال سبحانه : يا ابن آدم خلقتك للبقاء ، وانا حى لا اموت اطعنى فيما أمرتك ، وانه عما نهيتك اجعلك مثلى حيا لاتموت وورد ايضا عن صاحب شريفتنا (ص) فى صفة اهل الجنة انه يأنى اليهم الملك فاذا دخل عليهم ناولهم كتاباً من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله ، فاذا فى الكتاب من الحى القيوم الذى لا

(١) اى مائدة او منطقية . ولكن يراد مادة القياس ، كما فى صناعة البرهان اذ لم

يتكلم فى سور الانبياء - سقده .

يموت (١) الى الحى القيوم الذى لا يموت، اما بعد فاني اقول للشئء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشئء كن فيكون، فهذا مقام من المقامات التى يسأل اليها الانسان بالحكمة والعرفان، وهو يسمى عند اهل التصوف «مقام كن»، كما ينقل (٢) عن رسول الله ﷺ فى غزوة تبوك فقال: «كن أبانذر»، وكان أبانذر، وله مقام فوق هذا، يسمى بمقام الفناء فى التوحيد، المشار اليه بقوله (تعالى) فى الحديث القدسي «فاذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع، وبصره الذى به يبصر» (٣) الحديث وسينكشف لك فى هذا السرفريان هذا المطلب بالبرهان، ويلقى اليك معرفة العلم الذى من اجله يستوجب من علمه وعمله بموجبه تلك البهجة الكبرى، والمنزلة العظمى. فافهم واغتنم به، وكن به سعيداً ولا تلقه الا الى اهله العامل بمقتضاه وموجبه، والعمل به هو الزهد فى الدنيا والزاد للآخرة من التقوى، وكنا بمنزلة من سهل طريقاً وعراً (٤) فازال الشوك والحجارة، وسهل حزوتها ليهتدى فيها من يشاء من عباد الله الى الفضل والهداية، ويده مفاتيح الخير والحكمة، وعند خزائن الجود والرحمة ويشتمل هذا القسم على فنون :

(١) هكذا فى النسخ، والاولى ما فى سفر النفس حيث نقل فيه : « من الحى القيوم الى الحى القيوم » وهوار فى سياق مكاتيب العرب حيث يكتبون فى اول مكتوبهم مثل قولهم : « من زيد بن عمرو الى بكر بن خالد » - س قد

(٢) كان « ابودر » ممن خرج مع رسول الله (س) الى « تبوك » فلما مضى سائر المطالبه بميرة فأخذ متاعه وحمله على ظهره ثم خرج يتبع أثر رسول الله (س) ماشياً ونزل هو (س) فى بعض منازل فتنظر ناظر من المسلمين فقال : « يا رسول الله ان هذا الرجل يمشى على الطريق وحده » فقال (س) « كن أبانذر » فلما تأمله القوم قالوا : « يا رسول الله هو والله ابودر » سيرة ابن هشام ج ٤ ص ١٧٨ - امید.

(٣) هذا مقام قرب النوازل، واما فى مقام قرب الفرائض فـ « على » (ع) اذن الله الواوية وعين الله الناظرة وبده الباسطة - س قد

(٤) الوعر : الصلب ضد السهل، و الشوك : ما يخرج من النباتات شبيهاً بالابر، و الحزونة : غلاظة الارض وشدتها.

الفن الاول

فيما يتعلق بأحوال المبدء وصفاته وأماكنه

الموقف الاول

في الإشارة الى واجب الوجود (١) وإن اى وجود يليق به وانتهى غاية

الوحدة والتمامية وفيه فصول

(١) لملك نقول : هو (تعالى) احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار ، فكما لا يناله الاشارة الحسية والخيالية والوهمية كذلك لا يناله الاشارة العقلية ، فاعلم ان هذا النوع من التنزيه فرع باب التسطيل ، وربما نرى من هو باعتقاد نفسه من المنزعة ، وهو في الحقيقة من المصلحة ، اذا سمع من القوم علم الذات وعلم الصفات وعلم الافعال قال : علم الذات لا معنى له فان ذاته (تعالى) لا تكن كما صرح به الحكماء ، ولم يدرك لهذا الكلام معنى ومقاماً غير هذا ، وإن هذا الظن يناسب الخطباء في المقام الخطابي مع أن «الخطيب الرازي» المثير لمثير التشكيك لم يشك في هذا ، بل قرره وصدقه ، فقال في بعض كتبه : «ان العلم بالذات و صفاته و أفعاله أشرف العلوم ، وعلى كل مقام منه مقدمة العك ، فلم الذات عليه عدة أن الوجود عين ماهيته وازماد عليها» الى آخر ما قال .

فلم يفقه هذا المصل أن اثبات ذات واجب الوجود أو أن ذاته من شيتي الوجود و الماهية شيتية الوجود لاشيتية الماهية او غير ذلك ، من علم الذات ومن مآرف الذات ، لا من علم الصفات والافعال بالهدية . ومع ذلك ليس اكتناهاً للذات ومن الذي شرط في العلم و المعرفة الاكتناء .

فليعرف هذا المصل في حديث الاشارة أن على زعمه المذكور نقضا وحلا .

اما النقض فنقول : تذكره أيضا اشارة وان يزعم أنا تذكره بالصفات ، صفاته عين ذاته ، وان كانت غير ذاته فمن البين أن الصفة لا بد لها من الذات اشارة .

واما الحل فكما اثرنا اليه سابقا بان معرفته بنور مستعار منه وبين بصيرة في الحقيقة

لا يعرف ذاته الاذاته .

الفصل الاول

في اثبات وجوده والوصول الى معرفة ذاته

واعلم ان (١) الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل وجہات كثيرة ، ولكل وجهة

توجيهه اياه توجيهه . . . ونعت من ينعتة لاحد

اي من حيث انه ينعت بقوة نفسه وبصورة ذاته الامكانية ، وبوجه آخر الاشارة العقلية الى اسمائه ولكن بحيث يسرى الاحكام من العنوانات الى الممنون ، فلا وجود للعنوان بما هو عنوان الا ظهور الممنون ، و الاسم غير المسمى بوجه وعينه بوجه لمبا عتبار ان وجهه آلة لحاظه وانه هو فتذكره تذكره ، لا تذكر غيره ، ومعرفة معرفته ، لا معرفة سواء ، بل الوجود اللفظي والكتبي لاسمائه (تمالي) ظهوراته وظهور القى ليس مباينته .

نعم اذا اخذت العنوانات ملحوظات بالذات لا آليات للالحاظ للممنون فليست هي هو .
وحينئذ مخلوقة مثلكم مردودة اليكم في أدق مانيها ووافق تصاويرها - سقده

(١) اعلم ان لهذا الكلام ظاهرا يناسب طريقة اهل النظر ويناسب ما هو بسدد بيانه من ذكر براهين الحكماء على المطلوب ، وباطناً (قد لاج اليه) يناسب مشرب اهل الذوق .

اما الظاهر فهو ان المراد بالطرق الكثيرة طرق الوجود والاهتكان والحدوث والحركة وغير ذلك وبالفضائل والجهات كونه (تمالي) حروف الوجود وكونه واجبا منتهى سلسلة الامكانات وقديما محدثا للحوادث ومحركا (غير متحرك) للمتحركات وغير ذلك لكل طائفة من اهل النظر مسلك منها وطريقة الوجود اسدوا شرف .

واما الباطن فهو ان قوله : « ان الطرق الى الله كثيرة » يكون تلميحا الى قولهم : « الطرق الى الله (تمالي) بسدد انفس الخلائق ويكون الفضائل والجهات اسماؤه الحسنى وصفاته الدنيا . ويكون المراد بقوله (تمالي) : « ولكل وجهة » وقوع كل مابة من الماهيات وعين من الاعيان الثابتة تحت اسم كظهورية الملك للسبوح القدوس ، والنك لل دائم الرفيع ، والحيوان للسميع البصير ، والجان للطيف الغبير ، والانسان لله ، وهكذا ، وتولى كل منها لكل ان يبدعها ، فالحيوان مثلا عبد السميع البصير ، والنك عبد السبوح القدوس ؛ وقس ظاهرها عليها .

هو موليتها لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض ، واسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي (١) لا يكون الوسط في البرهان غيره . بالحقيقة ، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل (٢) «الصديقين» الذين يستشهدون به (تعالى) عليه ، ثم

وأما الانسان ، سيما الكامل ، فهو عبدالله ، وهو المظهر الآتم ، بل الاسم الأعظم ، فطريقته الطريقة الأوسع الآم إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم . من قده

(١) وهو مع ذلك برهان اني ، سلك فيه من بعض اللوازم ، وهو كون الوجود حقيقة مشككة ذات مرتبة تامة سرفة ، وناقصة مشوبة إلى بعض آخر من اللوازم ، وهو كون المرتبة التامة السرفة منه واجبة الوجود ، والذي ذكره (ره) من أن الطريق فيه عين المقصود وأن فيه سلوكا من ذاته (تعالى) إلى ذاته ثم من ذاته إلى صفاته ثم من صفاته إلى أفعالها ينبغي أن يجعل على أن هذا البرهان الآني من بين سائر براهين الآنية (في هذا الباب) أشبه بالأم من غيره ، والا ، فلامنى لعملية الذات بالنسبة إلى نفسها ولا بالنسبة إلى صفاتها التي هي عينها ، وكذا لامنى للسلوك النظري من الشيء إلى نفسه ، ولا منه إلى صفاته التي هي عين نفسه - هذا - طمذله

(٢) «الصديق» مبالغة الصادق ، وهو ملازم الصدق في الأقوال والأفعال والتصورات اليهود مع الله ومع الخلق ، فقد أومى (قده) إلى أن الطرق الأخرى كانت لا تخلو عن كذب لان من لم يلق بحقيقة الوجود - التي هي بيئة المادية والهلالية - هي أظهر الظواهر وأوسع الواسعات كما أن مفهومها وعنوانها أبداً بالديهيات وأعم العامات ، وهي أول الأوائلى في الخارج كما أن مفهومها أول الأوائلى في الذهن كما عبر الشيخ في فصل عقده لبيان بعض أحكام مفهومها بقوله : «في الذب من أول الأوائلى» وعلق بشيرها من الحدوث والأمكن والحركة ونحوها من الاخفاء ، ورأى الماهيات التي شأنها الاختفاء وجعلها واحكامها مفروغاً عنها ، واخذها موضوعة مسلمة ، ولم ير حقيقة الوجود التي يعرفها كل صبي وغبي وذكي وغيرهم ، وهي ظاهرة بالذات ، مظهرة لهذه الماهيات واحكامها ، هذه وغيرها - لم تغلو فطرته عن احواج و نظره عن عماء ، وكلامه اللهجي والقلبي عن كذب ، ولم يعطل حيث لم يضع الشيء موضعه ، بخلاف من استدل بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب فان نظره وقع على ما هو حق الواقع وحاق

ينشهبون بذاته على صفاته (١) وبصفاته على أفعاله ، واحدا بعد واحد ، وغير هؤلاء (كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتوسلون الى معرفته (تعالى) وصفاته بواسطة اعتبار امر آخر غيره (كالامكان للهية ، والحدوث للخلق ، والحركة للجسم .اوغير ذلك) وهى ايضا دلائل على ذاته ، وشواهد على صفاته ، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف .

وقد اشير فى الكتاب الالهى الى تلك الطرق بقوله (تعالى): «سريهم آياتنا فى فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» والى هذه الطريقة بقوله (تعالى) «اولم يكفرك بربك انه على كل شىء شهيد» وذلك لان الربانيين ينظرون الى الوجود ، ويحققونه ويعلمون انه اصل كل شىء ، ثم يصلون بالنظر اليه الى أنه بحسب اصل حقيقته واجب الوجود ، وأما الامكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فاما يلحقه لالاجل حقيقته بماهى حقيقته ، بل لالجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته .

ثم بالنظر فى ما يلزم الوجود او الامكان (٢) يصلون الى توحيد ذاته وصفاته ، ومن صفاته الى كيفية أفعاله وآثاره ، وهذه طريقة الانبياء كما فى قوله (تعالى) : «قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة» .

وتقريره أن الوجود كما امر حقيقة عينية (٣) واحدة بسيطة ، لا اختلاف بين

نفس الامر ، ووضع ما وافق الطبع ولم يتمسك بما يتطرق اليها النوع ولواثبت المقدمات الممنوعة الا انه يطول المسافة - سقده

(١) كما سبقت : .ى .تذكره الاجمالية عن قريب - سقده

(٢) من لوازم الوجود التامة وفوق التامة بالنسبة الى الوجودات التى دونه ، وسببىء أن تمام الشىء هو الشىء وما يفضل عليه ؛ وأن البسيط كل الاشياء التى دونه بنحو اعلى ، ومن لوازم الامكان أجوفية الممكن بنفسه ، والوجدان ، استمارة ووديمة من غيره هذا فى امكان الداهيات ، ومن لوازم امكان الوجودات الفقر النورى ورابطيتها وتنوعها بالوجود القبومى لايمدا خلعة ، ولايمنى بالتوحيد الا هذا - سقده

(٣) وهذه هى الواقعة التى دفع بها «السفطة» ونجد كل ذى شعور مضطرا الى اثباتها وهى لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفضها مستلزم لثبوتها ووضعها ، فلو

افرادها لذاتها الآبالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائفة ، كما في افراد مهيبة
نوعية وغاية كمالها ما لانهم منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ، ولا يتصور ما هو انهم منه
اذ كل ناقص متعلق بغيره مقترا الى تمامه وقد تبين فيما سبق أنَّ التمام قبل النقص والفعل
قبل القوة . والوجود قبل المدم . وبين ايضا أنَّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه
فانذ الوجود امام مستغن عن غيره (١) واما مقتدر لذاته الى غيره .

والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لانهم منه ، ولا يشوبه عدم
ولا نقص .

والثاني هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الا به (٢) ، لما مر ان

فرضا جلال كل واقعية في وقت او مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (اي الواقعية ثابتة)
وكذا السوفسطي لورأى الاشياء موهومة أو شك في واقعتها فعنده الاشياء موهومة واقعا و
الواقعية مشكوكه واقعا (اي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) واذ كانت اصل الواقعية لا تقبل المدم
والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك واقعية واجبة بالذات ، والاشياء الى لها واقعية
مفتقرة اليها في واقعتها قائمة الوجود بها .

وهن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان ، والبراهين
المثبتة له تنبيهات بالحقيقة - ط مدخله .

(١) كلمة « اما » للتقسيم لا للتديد ، كما لا يخفى فلاحاجة الى اخذ التسلسل كما
سيأتي - س قفه .

(٢) يعني لا يتوهم أحد أن كون مرتبة من الوجود - وهي مرتبة فوق التمام - واجبة
(لاحقيقة الوجود بقول مطلق) مستلزم للتجديد ومناف للتوحيد لا نقول: المراتب الاخر من
حقيقة الوجود متفوقة تقوياً ووجودياً ، ومفتقرة فقراً نورياً الى الوجوب الذاتي . كما مرفى
السفر الاول أن الوجودات عين الربط والمقتر الى الله تعالى لا نهاذوات لها الربط والفرق
وقد ذكرنا سابقاً أنه كما أن مقومات الماهية ، بحيث لولاها لا ماهية ، ولولا اعتبارها في الماهية
مجسلة او مفصلة لم يبق من الماهية الا اللفظ كذلك لولا الوجوب الذاتي مع الوجودات لم يبق
لها تحقق ولا ظهور ، ولا ننفي بالتوحيد سوى غنى الواجب القويم وقتر الاعياء اليه : وقد أشار

حقيقة الوجود لا تنص لها وإنما يلحقه النقص لأجل المعلولية (١) وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته ، فلو لم يكن الوجود مجموعاً لآثاره يوجد ويحصله (كما يقتضيه) لا يتصور أن يكون له نحو من القصور لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لأحدلها ولاتين الآ محض الفعلية والحصول والآ لكان فيه تركيب أوله مبنية غير الموجودة .

وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجموعاً بنفسه جمعلاً بسيطاً ولكن ذاته بذاته مقتراً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله فأن قد ثبت وأضح أن الوجود أمانات الحقيقة واجب الهوية وأما مقتضى الذات إليه متعلق الجبرية وعلى أي القسمين يثبت وينبني أن وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه ، وهذا هو ما أردناه وأعلم أن هذه الحجة في غاية المتانة والقوة ، يقرب مأخذها من مأخذ طريقة

وصالي فقرأها الوجودي وربطها بالذاتي بقوله : « وقد مر أيضاً أن الوجود إذا كان معلولاً ، إلى آخره - س قد »

(١) إن قلت : المعلولية ذاتية لأن الوجود مجموع بالذات قلت : نعم لكن كلاهما ذاتيان للمرتبة العامة للأصل الحقيقة المحفوظة في المراتب . والنقص قد يطلق ويراد به نفس نحو الوجود النازل وهو عين هذه المرتبة المتضمنة التشكيك : وقد يطلق ويراد به عدم وفقد هذه المرتبة النازلة للأخرى وهذا ليس في قوام المرتبة لأنها وجود وذلك عدم .

وختلاصة كلامه أن حقيقة الوجود بشرط الإرسال ليس فيها نقص وقصور وكل مرتبة منها ليست خالية من نسخ الحقيقة ، والقصور يعود إلى المرتبة باعتبار مصحوبيتها للعدم ، بل الماهية القابلة ، فإذا استدعي على الوجوب الذاتي بمرتبة الظهور لم يستعمل بغيره عليه لأن مرتبة الظهور نسخ الحقيقة ، ووحدتها ليست عديدة ، بل وحدة حقة .

لكنني أقول : المقدمات المأخوذة في هذه الحجة وإن كانت شامخة فيها مطالب بالية إلا أن الاستكشاف منها في أول الأمر ليس بلازم إذ تعبيره كثيرة الدقة صرة النيل و أن كان لازماً في مقام آخر كمقام البحث عن فوائده .

فالأسد الآخر أن يقال بعد ثبوت امالة الوجود : أن حقيقة الوجود التي هي عين

«الاشراقيين» التى تبين على قاعدة النور (١)، لكن الباحثين من المتأخرين -
لذهولهم عن بعض مقدمات هذا البرهان اضعف عقولهم عن ادراك معنى الاشياء الاضعف
فى حقيقة الوجود - ربما يقع بينهم الاعتراض على هذا المنهج ، تارة بانه لا معنى لكون
حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب اصل تلك الحقيقة حتى يكون ما به
الاتفاق وما به الاختلاف معنى واحداً (٢) وتارة بعد تسليمه باننا لانسلم أن الكمال
مقتضى اصل الحقيقة وأن القصور يقتضى المملول فيقول الافتقار الى ما هو الكامل ، فان "لاحد

→ الاعيان وحاق الواقع حقيقة مرسله بمنع عليها عدم اذكل مقابل غير قابل لمقابل
والحقيقة المرسله التى يمنع عليها عدم واجبة الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذابة
واجبة الوجود بالذات وهو المطلوب - سقده .

(١) لان النور ايضا عندهم حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر والفنى
والفقر وغير ذلك والأنوار الحسية - فضلا عن الأنوار الاسفهديقوالأنوار القاهر عن حقيقة النور .
وافما كانت الطريقتان قريبتين لامتحدتين لان طريقة الوجود (وهو النور الحقيقى)
لكونه ظاهرا بالذات مظهرا للغير الذى هو الماهيات . بالحقيقة كانت اشمل ووسع لان نور الوجود
يسرى الى الهيولى فضلا عن العلويات والاجسام والاهراض والنور فى قاعدة الاشراق غاية نزوله
الانوار المرضية ، وأما الاجسام والاعراض الاخرى فمنهم غواسق ، فقاعدة نور الوجود أسدأ حكم
وأعذب وأتم - سقده .

(٢) هذا مناقلة نشأت من الاشياء بين شيئية الوجود وشيئية الماهية ففى شيئية الماهية
لا يتحدان ، فان شيئيتى ماهيتى الجنس والنسل (مثلا) لا تتحدان أصلا وأما شيئية الوجود فهذا الاتحاد
فيها امر متحقق بناء على التشكيك فى الوجود ، الذى هو امر تخيلى برهاني كما مر فى السرف الاول
بل ماهيات الأجناس والفصول من حيث التحقق فى المين فى غير المركبات الخارجية من الأجسام
متحدة ، ففى البسائط الخارجية (كالأهراض) ما به الاشتراك (كاللون) عين ما به الامتياز (كالغرى
لنور البصر فى البياض) ولكن وجودا فان وجود الجنس والنسل واحد ، وجنهما واحد ، فمن هنا ينطق
اللبيب أن هذا من خواص الوجود ، وقد ذكرنا فى موضع آخر أن آية ذلك ، الأعداد فان ما به
الاشتراك فيها الوحدة التى هى مبدئها وهى بينها ما به الامتياز فيها ، وهى مادتها ، وصورتها ، و
راسمها ، ومفنيها ، والوحدة هى الوجود او ما وقتم - سقده .

أن يقول لو اقتضى ذات الوجود وحقيقته الواجبة لكان كل وجود واجباً ، ولو اقتضى الامكان والفقر لكان الكل ممكناً ، ولولم يقتض شيئاً من الوجوب والامكان لكان كل منهما مطلقاً بالغير (١) ، فكان الواجب مفتقراً الى علة ، وهو محال ، وبطلان التوالى بأسرهما مستلزم لبطلان المقدم باقسامه ، فكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالكمال والتقص امر محال .

اقول : مبنى هذا الايراد كما اشرنا اليه على تصور الادراك عن البلوغ الى فهم المراد ، فان كون الوجود حقيقة واحدة (٢) ، ليس ككون الانسان مية واحدة لان الوحدة في المهيات ليست مثل الوحدة في الوجود ، لان تلك الوحدة ذهنية (٣) عارضة للكليات ، زائدة على ذاتها ، عارضة لها بعد حذف مشخصاتها ، فالتقسيم جار بعد عروض الوحدة ايها ، لانه عبارة عن ضم قيود متخالفة بالمقسم الواحد بان تلك المية الواحدة امّا كذا واما كذا ، واما الوجود فليس مية كلية واحدة في الجميع حتى يجرى فيها ما ذكره من التقسيم كسائر الطبائع الكلية التي يجوز ان توجد في الذهن ويعرضها العموم والاشتراك ، حتى يرد عليه التقسيم المعتبر فيه الوحدة للمقسم من جنس وحدة الاقسام ، ان جنساً فجنساً وان نوعاً فنوعاً وان شخصاً فشخصاً ، وقد مر أن الوجود ليس بجنس ولا نوع ولا شخص تحت نوع او جنس ، ووحدة هذه الحقيقة واشتراكها بين الافراد والاحاد ضرب آخر من الوحدة والاتحاد . فهذا السؤال

(١) بقى هنا شق اخر وهو ان يقتضى كليهما ولا يتم سند المنع الا بابطال المسمى

(٢) محمله أن الاشكال احاط بردفى المتواطى دون المشكك ، وحقيقة الوجود مشككة غير متواطئة ولم يجب (د هـ) عن القطر الاول من الاشكال تمويلاً على ما تقدم في مباحث الوجود طم مدخله .

(٣) بخلاف الوحدة في حقيقة الوجود فانها عينية لذهنية ، ذاتية لا عارضة ، ومعرضها التعملى باعتبار المروض في النوان لافى المنون هوشية حقيقة الوجود لاشبة الماهية و الكلية الطبيعية وحذف المشخصات في حقيقة الوجود لا يمكن لأن تخصصها بذاتها المتفاوتة المراتب . وبالعجالة وحدة هذه الحقيقة وحدة حقيقة حقيقية لا عديدية .

والاعتراض ساقط بالكلية ، لان موضعه ما اذا كان المقسم طبيعة كلية .
فان اورد هذا الكلام في مفهوم الوجود المشترك العام بانه ان اقتضى الواجبية
كان جميع افراده واجبا ، والا لم يكن في الوجود ما هو واجب بالذات .
نجيب : بأن لفظ الوجود ان كان المراد به الحكاية عن حقيقة الوجود فالامر
كما قلنا ، وان كان المراد هذا المفهوم المصدري فلا يقتضى شيئا ، وهو كسائر الصفات
من العوارض المفتقرة الى غيرها وليس شيء منها واجب الوجود ، بل ولا من الموجودات
الخارجية لانه اعتبار عقلي . نعم ربما يقال (١) بانه عين في الواجب ، زائد في الممكن
بمعنى أن ذاته (تعالى) بذاته مع قطع النظر عن غيره مصداق للحكم بأنهم وجود ،
بخلاف الممكن اذ ليس كذلك الا اذ لوحظ معه غيره .

ان صاحب الاشراق اورد مثل ذلك الايراد على نفسه في طريقته
تفقيح وتهذيب
المبنية على قاعدة النور والظلمة .

واجاب عنه بما ملخصه أن المهيئة المشتركة بين تلك المراتب الكاملة
والمتوسطة والناقصة معنى كلي موجود في الذهن ، وليس بمشترك في الخارج بينها فان
ما في الخارج ليس مركبا من اصل المهيوة كما لها ، حتى يجب ان يحصل ما هو لمرتبة
مخصوصة منها لمرتبة اخرى ، بل المراتب و الافراد المختلفة متباينة في الخارج .
فان ذات الكامل مبالغة لذات الناقص والمتوسط ، فيجوز أن يختلف تلك الافراد في
اللوازم والاثار ، فالاشتباه انما نشأ من اخذ ما في الذهن مكان ما في الخارج وهذا
حاصل ما افاده في دفع ذلك الاشكال .

القول : وانت تعلم أن الحق أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج ، سيما
عند من ذهب الى أن الوجود اعتبار عقلي لا صورة له في الاعيان ، وما في الاعيان هو
مهيئات الاشياء دون وجوداتها ، كما هو مذهب هذا العظيم ، فالواقع في الخارج هي

(١) والفاضل الحكيم الفاضل والكاتب في «حكمة المين» فانه بعدما ذكر بدهاقته مفهوم

المية لا بشرط شيء ، اعنى الكلى الطبيعى (١) الذى يعرضه الكلية والقوم فى
الذهن ، وان لم يكن فى الخارج بهذه الصفة الا بالقوة ففى الخارج امر من شأنه أن
يحصل فى الذهن ، ويعرض له الاشتراك بين كثيرين .

فقد قول : الامر المشترك موجود فى الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك
انما هو الذهن ، فهذا الامر المشترك معنى واحد ذاتى لافراده المختلفة بالكمال
والنقص وغيرهما من التعينات كما هو مذهبه فاذن للعقل ان ينظر اليه من حيث هو هو
لانه امر عقلى سواء اعتبر معه الوحدة العقلية اولم تعتبر (٢) فيجدها امّا مقتضية
لشيء من خصوصيات الاقسام ومراتبها من الكمال والنقص فيحكم بان ما عدا تلك
الخصوصية او تلك المرتبة ليس من افراد الذاتية ، واما غير مقتضية لشيء منها فيكون
كل من المراتب والخصوصيات بسبب امر زائد على طبيعتها المشتركة ، فاقول :
وبأن ما به الاختلاف بالكمال والنقص بعين ما به الاتفاق فيما له مهية مشتركة كلية،

(١) تسمية نفس الماهية اللابشرط شيء بالكلى لوجوده :

أحدها أنه اصطلاح خاص ولا مشاحة في أن يسمى نفس الطبيعة التى لأكلية ولا جزئية
بالكلى بالاشتراك .

وثانيها أنمن باب تسمية الشيء باسم ما يؤل إليه فى الذهن ان اريد الاذهان السافلة
فيكون من قبيل قوله (تعالى) « اذ انى اصخر خمرأه » .

وثالثها أنمن باب تسمية الشيء باسم ما كان فى الذهن ان اريد الاذهان العالية فيكون
من قبيل قوله (تعالى) « وآتوا اليتامى أموالهم » . اذا عرفت هذا فكلام المصنف (قدس) يشير
الى ثلثي الوجوه والمراد بعروض الكلية بالقوة عروض الكلية المنطقية واولا الكلية الطبيعية
فهي فيه بالفعل - س قدس .

(٢) لان شئية الماهية يمكن ان يكتنفها العقل فيكون محط نظره بالترديد والتشقيق ،
وفيه تلميح الى أنه بخلاف شئية الوجود الحقيقي فلا ينفك العقل حتى تكون مورد التشقيق ،
انما طريق العلم به منحصر فى العلم الحسوسى فما يبد العقل منها انما هو مفهوم الوجود العام
الذى لوحدة ذهنية كاسائر المفاهيم الذهنية - س قدس .

قول قاسد غير صحيح (١) ، لان تلك المية لمومها واشتراكها من شأنها أن توجد في كل فرد فرد ، وحصة حصة ، ومع ذلك يكون لها حد جامع صادق على كل فرد ذاتي او عرضي لها ، فذلك الطبيعة المنحقة في كل فرد فرد وحصة حصة ان كانت مقتضية للكمال والشدّة كانت جميعها كاملة شديدة ، وان كانت مقتضية للنقص كانت جميعها ناقصة ضعيفة ، و ان لم تكن مقتضية لشيء لكان كل منها مفتقراً الى مخصص زائد على مية تلك الطبيعة المشتركة .

فعلهم وتحقق أن شيئاً من الميات غير قابل للاكمل والاقص والاشد والاضف الا بامور زائدة عليها ، ومثل هذا الاشكال غير وارد على حقيقة الوجود اذا كانت متفاوتة الدرجات ، اذ ليس للوجود طبيعة كلية ذهنية يكون لها انحاء من الحصولات كمية الانسان او الفرس او غيرها ، حيث ان لها حداً واحداً ، ومعنى معيناً مشتركاً بين الكثيرين متشخصاً بشخصات ، موجوداً بوجودات زائدة تلك الشخصات والهويات على ذلك المعنى ، بحيث اذا جرد العقل عن واحد واحد منها حصل فيه من كل منها أمر واحد ، واذا فرض تلبسه بأى تشخص كان صار عين ذلك الشخص ، لان حقيقة الوجود ليست الا نفس الشخصات والهويات كما علمت ، فاذا كان مشككاً متفاوتة المراتب شدة و ضعفاً او تقبلاً و تأخر الأي يمكن تحليله الى طبيعة مشتركة وتخصيص زائد (٢)

(١) اذ قد مر أن كون ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق معقول في شيئية الوجود الحقيقي اذ هو لسمته غير مرهون بمرتبته ، فجمة الاختلاف عين جهة الاتفاق ، لافي شيئية الماهية لنيقتها وتجدها فكان المصنف (قده) يستفهم من الشيخ ما عنيتم بالنور ذي المراتب فان عنيتم به الوجود فهو اعتبارى عندكم ، وان عنيتم به الماهية فهي في ذاتها لا موجودة ولا مقدمة فكيف تكون نفسها كاملة ومتوسطة وناقصة ١١ وكيف يكون ما به الاختلاف فيها عين ما به الاتفاق ١٢ وان عنيتم شيئاً آخر فلا ثالث لان الشيء المحقق اما وجود واماهية والمنفصلة حقيقية - س قده .

(٢) بل مراتب الوجود من حيث ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك واحد مشترك

فيه ، و من حيث المكس كثيرة مشتركات ، ولكن كثرة ، لاتنافى تلك الوحدة الحقّة ، و كذلك نور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاسفهدية عند الاشراقى حيث لاماهية لها —

فالمرتبة الكاملة منه ليست ب قابلة للتحليل الى اصل مشترك و امر زائد لانها بسيطة الهوية ، وكذا المرتبة الناقصة منه ليست الا مجرد الوجود ، وأما التصور فسمى فاذا حقيقة الوجود في كل موجود بحسبه ، و أما الوحدة التي تجمع الكل فهي ليست نوعيّة ولاجنسية (١) ، بل ضرباً آخر من الوحدة ، لا يعرفه الا الكاملون

١- تفوق النور البسيط فكل مرتبة منها متنازة عن الاخرى بنفس ذاتها البسيطة المفتركة في الحقيقة ، بل كذلك الانوار العسية المرضية كل مع الاخر فان كل مرتبة منها مجرد النور بلاشوب ظلمة فيها حتى الضوء السابع في البيت السابع مثلاً ، فان الامراض باساط خارجية والتصوير عسى بل الانوار المرضية مع الانوار المجردة ، امتيازها واشتراكها هكذا لانها من حقيقة تلك الانوار عند الاشراق ، والمراتب البسيطة (بوجه بعيد) نظير مراتب الحركات عند الحكم فانها عنده غير مشوبة بالمسكنات ولو كانت أبداً ما ينصور منها ، بل البليطة هي متصلة واحدة كالسريمة - س قده .

(١) هذا جواب عما عسى أن يقول أحد : انه اذا كان كل مرتبة من حقيقة الوجود مخالفة لمرتبة اخرى منها بنفس ذاتها البسيطة ولاجهة اشتراك فيها لثلا يلزم التركيب قاين الوحدة والتوحيد ؟

والتحقيق في الجواب أن الكثرة - التي من حيث العدد والنصف والتقدم والتأخر وغيرهما في اصل الحقيقة الوجودية - لا تنافي الوحدة الحقة ، بل تؤكدنا فانها كاشفة عن الاشتمالية والاسمية وقد السلب بما هو سلب الوجود - الذي هو مناط التركيب والتفكر المرفاني عدم مماثلة طور من الوجود لطور آخر في المراتب الطولية كما في الصور التي في المراتب المرضية - انما هو بحكم اسم من ليس كمثله شيء واسمه الاحد .

ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وأما الكثرة التي هي مثار التباين والاختلاف النوعي فهي في القوابل التي هي الماهيات الامكانية وليست في الوجود بالذات وهي اعتبارية كأصل موضوعها وأيضاً المراتب التالية والمتولة في السلسلة الطولية كلف ونشرو متن وشرح ومجمل ومفضل ومحدود وحد . وإيضاً الوجود كنوع واحد وليس مراتبه كأشكال ولا كأشكال وما قد يعبر بالافراد يراد به المراتب والدرجات و جميع المراتب الوجودية من سنخ واحد اذا قيس الى سنخ المدم كما أن الانوار المرضية مع تفاوتها التشكيكية من سنخ واحد بالنسبة الى الظلمة البهتة كيف ؟ ولم يتخلل -

والحاصل ان صاحب الاشراقين، لو كان قصد بمهية النور الذي هو عنده بسيط متفاوت بالكمال والنقص حقيقة الوجود بعينها صح ما ذهب اليه ، وان اراد به مفهوماً من المفاهيم التي من شأنها الكلية والاشتراك بين الكثيرين فلا يمكن تصحيحه ، والذي قاله «اتباع المشائين» ان الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعان الى تفاوت الحصولات بحسب خصوصيات الافراد (١) ، لامن جهة المفهوم المشترك ، قريب مما ذكرناه .

تذكيرة اجمالية قد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذي قرع سمعك ، ايها الطالب ! من أن حقيقة الوجود - لكونها امرأ بسيطاً

- غير تلك الحقيقة الوجودية فيها ولهذا السخية ينتزع منها مفهوم واحد هو مفهوم الوجود المشترك فيه . ولولا السخية لم ينتزع المفهوم الواحد من الحقائق المتخالفة ولم يتحقق الاشتراك المنوي في الوجود ، وخلافه مبرهن بل ضروري - س قد .

(١) قال سيدنا الاستاذ دام بقاء : انهم يبد ما قسموا المفهوم الى المتواطي والمشكك وعرفوا الاول بانه ما يتساوى صدقه على افراده والثاني بانه ما يختلف في ذلك ، نظروا بعين البصيرة ورأوا بطلان التشكيك في المفاهيم فعدلوا الى القول به في العرضي (المفهوم المنفزع من قيام المرض بموضوعه) لدم مطابق لعنى الواقع . ولكنه ايضا غير مجد في دفع الاشكال من جريان التشكيك في المفاهيم ، والمحذور (وهو امتناع صدق المفهوم الواحد على مصاديقه وان لم تكن المصاديق بافراد لذلك المفهوم كما في المفاهيم المتزاعية) يبدى على حاله .

فالحق ان التشكيك غير جار في المفاهيم من رأس ، ولا يس كرامتها قط ، وانما صبه نفس الوجودات الخارجية . وهذا مارامه «اتباع المشائين» من كون الاشد والاضف من السواد والحرارة و النور وغيرها راجعين الى تفاوت الحصولات ، وهو (قده) قربه من سطكه ولم يمه منه حيث انهم مع ذلك ذهبوا الى ان المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مقوما لتلك الاشياء اوجزه مقوم لها ، لان الماهية (بمعنى ما به الشيء هو هو) لا تختلف ولاجزئها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا ، فوقع الوجود على وجودات الاشياء المختلفة بالهويات وتوقع لازم خارجي غير مقوم على خلاف ما ذهب اليه (قده) من وحدة حقيقة الوجود والاختلاف التشكيكي في نفس الحقيقة الخارجية المصونة - اميه .

غير ذي مية ، و لا ذي مقوم أو محدد . هي عين الواجب المقنضية للكمال الاتم الذي لانهاية له شدة ، اذ كل مرتبة اخرى منها دون تلك المرتبة في الشدة ليست صرف حقيقة الوجود ، بل هي مع قصوره ، وقصور كل شيء هو غير ذلك الشيء بالضرورة ، وقصور الوجود ليس هو الوجود ، بل عدمه ، وهذا العدم انما يلزم الوجود لالاصل الوجود ، بل لوقوعه في المرتبة التالية وما بعدها ، فالقصورات والاعدام انما طرأت للتواني من حيث كونها تواني ، فالاول على كماله الاتم الذي لاحد له ولا يتصور ما هو اتم منه ، والقصور والافتقار ينشآن من الافاضة والجعل ، وينمآن به ايضا لان هويات التواني متعلقة بالاول فينجبر قصورها بتمامه ، و افتقارها بفناء .

لقد ثبت وجود الواجب بهذا البرهان ، و ثبت به ايضا توحده لان الوجود حقيقة واحدة لا يعترها نقص بحسب نسخه وذاته ، ولا تعدد يتصور في لاتناهيته (١-٢) ويثبت ايضا علمه بذاته وبما سواه ، وحيوته ، اذ العلم ليس الا الوجود (٣) ، ويثبت

(١) اذ لم يتخلل غيره فيه ، ومن كلمات الرفقاء : « انه اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده ، كعدم النهاية في الظهور ينعكس الى الخفاء وفرط القرب ينعكس الى البعد ، وفرط الفقر ينعكس الى الفناء ، وقس عليه ، فعدم النهاية في كثرة الشؤون والمراتب في الوجود بحيث لا نحو وجود الا وهو صدق ان ينعكس الى الوحدة الحقبة الحقيقية ، ومن هنا قال الشيخ « فريد الدين العطار النيشابوري :

اي خداي بي نهايت جز تو كيست * چون توئی بيحد و غايت جز تو كيست

هيچ چيز از بينهايت بيشكي * چون برون نامد سجده انديكي - س قد .

(٢) المراد بلاتناهيته عدم محدوديته بحد اذ حد الشيء غيره ، وكل غير مفروض حقيقة الوجود باطل الذات ، فالوجود الحق لاحد له فهو مطلق غير متناه ، كل ما فرس ثانيا له عادا و لا لعدم حد يوجب التميز وهذا اللاتناهي بحسب الدقة سلب تحصيلي ، لكنه (رحمه الله) يستعمله ايجابا عدوليا وهو نظر متوسط بنى عليه ابحاثه تسهيلات للتعليم كما صرح به في مباحث الملقو المملول فاقهم ذلك . طه مدظله .

(٣) وبمباراة اخرى العلم ليس الا الوجدان ومرتبة قوى التمام من حقيقة الوجود واجدة لنفسها اي غير فاقدة لنفسها فهي عالمة بذاتها ، ولكونها بسيطة الحقيقة واجدة لكل الوجودات التي دون تلك المرتبة بنحو أعلى ، فهي عالمة بها ، فثبت علم تلك المرتبة بذاتها وبغيرها - س قد .

قدرته وادارته لكونهما تابعين للحياة والعلم (١) ، ويثبت أيضاً قيومية وجوده لان الوجود الشديد فيأض فعال لمادونه ، فهو العليم التقدير المريد الحى القيوم الدراك الفعال ، ولكونه مستتباً للمراتب التى تليه (الاشد فالاشد ، والاشرف فالاشرف) ثبت صنعه وابداعه ، وأمره وخلقه ، وملكوته وملكه ، فهذا المنهج الذى سلكناه أسد المناهج واشرفها وابسطها حيث لا يحتاج السالك اياه فى معرفة ذاته (تعالى) وصفاته

(١) وأيضاً ثبت قدرته لكون الوجود ظاهراً بالذات مظهراً للغير فهو نور ، والنور فاض السعاع والفيضان اذا كان من علم ومشيئة فهو قدرة ، لأن القدرة ليست الا هذا ، وهذا النور ليس نوراً حاسياً هريضاً حتى يكون عديم الشعور والمشيئة ، وثبت ارادته لكون الوجود عين العشق والمحبة لذاته ، وثبت حيوته لكون الحى هو الدراك الفعال ، وثبت تكلمه لكون التكلم اعراباً عما فى الضمير ومرتبته الظهور من حقيقة الوجود اعراب عن مرتبة الخفاء ، وكنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرفه وثبت سمع وبصره لأنه اذا كان كل الوجودات حاضرة له فمن جعلتها السموعات والبصرات ، وقس عليه كل الصفات الكمالية ، لكن يجب أن يعلم أنه كما أنه اذا قيل : والممكنات متساوية النسبة الى الوجود والعدم أو أنها اعتبارية ، ينهب الوهم والعقل الجزئى الى الماهيات الموجودة ويأخذ الوجود ممها ويغلط وبناط ، والحال أن مراد القائل المحقق بها ليس الا شيئية الماهية التى هى من واد ، والوجود من صنع آخر كذلك اذا قيل : والوجود عين العلم والارادة والقدرة ونحوها ، ينهب الوهم بل العقل الى هذا المفهوم العام البديهي الذى هو خال عنها وظل واحد من حقيقة الوجود فى العقل فان للحقيقة عنوانات وأغلالاً أخرى فى العقل كالوحدة والتشخص والعلم والحياة والقدرة وغيرها .

وأما اذا ذهب العقل المكتمل بنور الله الى الحقيقة البسيطة المبسوطة التى يكون المنبسط عليه لها فى الذهن بل فى اعتباره حتى يكون هذا الذهاب والمراجعة اليها مقامه - كيف لا يدعن ويجدها خالية ، والحال أن فوق التمام والتامات (كالمقول) والناتقات (كالنفوس) وجودات قائمة ، وهى علوم بذواتها بأنفس ذواتها الوجودية والصور العلمية التى للنفوس وجودات نورية وكذا هذه الوجودات ارادات ، بنتائج من ذواتها بذواتها وبآثارها من حيث هى آثارها ، وقس عليهما الباقي .

وأما العقل غير المكتمل بنور الله (تعالى) - فضلاً عن كونه صاحب المقام فى دوام التذكر - فهو ان ذهب الى الممنون انقطع فى وجودات عالم الفرق ولا ينهب الى وجود عالم الملكوت والجبروت فضلاً عن اللاهوت ولا ينظر الا ينظر اجمالاً . فهذا سر عدم فهم العقول الجزئية الصفات الكمالية لحقيقة الوجود . فافهم واستفهم سقده .

وافعاله الى توسط شيء من غيره ولا الى الاستعانة بابطال الدور والتسلسل ، فبذاته (تعالى) يعرف ذاته ووحدانيته ، شهد الله انه لا اله الا هو ويعرف غيره اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد

فهذا المسلك كاف لاهل الكمال في طلب الحق وآياته و افعاله ، لكن ليس لكل "أحد قوة استنباط الاحكام الكثيرة من أصل واحد ، فلا بد في التعليم من بيان سائر الطرق الموصلة الى الحق" وان لم يكن بهذه المثابة من الايصال .

الفصل (٢)

في الاشارة الى مناهج اخرى للوصول الى هذه الوجهة ١٩ فمهرى

فمنها ما اشرنا اليه في العلم الكلي والفلسفة الاولى ، لاننا بينا خواص واجبة الوجود ووحدته حيث ذكرنا ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن . والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه . فلا بد له من مرجح من خارج (١) ، و الا ترجح بذاته ، فكان ترجحه واجباً لذاته ، فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكناً ، وكذا في جانب عدمه فكان ممتنعاً وقد فرض ممكناً . هذا خلف ، فواجب الوجود لا بد من وجوده ، فان الموجودات حاصلة . فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف بالواجب والا فوقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غير نهاية كما مر بيانها . والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضاً ، مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان ، ولا يدفع بطلانه اختلاف الحيثية التعليلية لانها غير مكثرة للذات الموضوعه لهما ، فالدور مع انه يستلزم التسلسل يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، وهذا المسلك أقرب المسالك الى « منهج الصديقين » و ليس بذلك كما زعم ، لان هناك يكون النظر الى حقيقة الوجود ، و هيها يكون النظر

(١) وهذا قولهم: والمشاويان مالم يترجح أحدهما على الآخر بمنصل لم يقع وادعوا أن هذه القضية بدئية أولية، ومنهما مكابرة، ولذا فالترجيح بالمرجح باطل حتى عند الأخرى، فإذا ما هنا الممكن خرج عن الاستواء الى أحد الطرفين كما قال المصنف (قده) - فان الموجودات حاصلة فقلنا بوجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل - سقده.

في مفهوم الموجود (١) .

وحاصله ان النظر في مفهوم الموجود والموجودية يعطى انه لا يمكن تحقيقه الا بالواجب، اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجودا اصلا لانه على هذا التقدير تحقق الممكن إما بنفسه بدون علته وهو محال بديهية، او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير، فاما ان يشلسل الاحاد او يدور او يؤدي الى الواجب، والشقان الاولان باطلان، وكذا الثالث لانه خلاف المقدّر وان كان حقا لازما لان نقيضه (وهو خلو الممكن عنه) باطل، فهذا ما وصفه الشيخ في «الاشارات» بانه «طريقة الصديقين»، وتبعه المتأخرون فيه .

فقبل عليهم ألسنم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن لما يشاهد من عدمه بعد وجوده اقبله .

فاجابوا بان هذا البرهان غير متوقف الا على وجود موجود ما (٢) فان كان واجبا فهو المرام، وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان المذكور . ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بان الاحتجاج منحصر في الانى واللمى والواجب (تعالى) ليس معلولا لشيء اصلا، بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلا لانيّ وهو لا يعطى اليقين (٣) فاجابوا عنه بأن الاستدلال بحال مفهوم الموجود،

(١) ولكن من حيث السراية الى الممنون ومن حيث ان مفهوم الموجود وجه الموجود الحقيقي بما هو موجود، ووجه الشيء هو الشيء بوجه، ولكن الممنون بضمها مية لها الوجود سقده .

(٢) لا وجود الممكن بنحو المفروضة عنه على سبيل الجزم به كما في طريقة الامكان او الحدوث او غيرها فانها فيها ملحوظة بنحو المفروضة عنها والموضوعية ومن هنا قال المحقق «التوضيح» ايضا: «لا شك في وجود موجوده الى آخره... فالوجود ليس اجنبيا عنه (تعالى) كالامكان والحدوث وغيرهما بل حقيقة حقيقة الواجب كما مر في طريقة المتألهين ومفهوم وجهه (تعالى) وهو (تعالى) فرد كما في طريقة الالهيين سقده .

(٣) فيمان الذي لا يقيد اليقين هو ما كان السلوك فيمن المملول الى اللة لتوقف العلم بوجود المملول على العلم بوجود اللة فلوعكس لدار، وأما السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا طلة لها كالأوامر الموجود من حيث هو موجود الى بعض آخر فهو برهان اني مفيد لليقين كما بين في فن البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الاولى مطمطلة .

على ان بعضه واجب ، لاعلى وجود ذات الواجب فى نفسه الذى هو علة كل شيء ،
فكون مفهوم الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احواله التى اقتضاها
فالاستدلال بحال (١) تلك الطبيعة المشتركة على اخرى ، معلولة للحال الاول (٢)
و ربما قرروا الجواب بانه ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه ،
بل على انتسابه الى هذا المفهوم ، وثبوته له على نحو ما ذكره «الشيخ» فى الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذى المؤلف ، فوجود الواجب فى نفسه علة لغيره مطلقا ، وانتسابه
الى هذا المفهوم معلول له ، وقد يكون الشيء فى نفسه علة لشيء ، وفى وجوده عند آخر
معلولا كما حقق فى موضعه . هذا خلاصة ما افاده بعض المحققين من اهل البحث .
وفيه ما لا يخفى من التكلف (٣-٤) والحق (كما سبق) أن الواجب لا يبرهان

(١) هذه الحال كون الموجود اما واجبا واما ممكنات متسلسلة ، واما ممكنات دائرية واما
ممكنات مترجحة الوجود من جهة ما هياتها على حال اخرى ، هى كون بعض منها واجبا وبعض آخر منه
ممكنا على البت واليقين .

ان قلت حينئذ فالنتيجة حال مفهوم الموجود لا وجود الواجب (تمالى) .

قلت وجود الواجب يستنبط على وجه الاستنباط واللزوم فالبرهان عليه بالمرض من قد .

(٢) الحق انها ملازمة للحال الاول لا لمعلولة لها ، ولها ما معلولنا علة تالكة لانهما من
اللوازم العامة المساوية للوجود ولا علة له طمذله .

(٣) أما ولافلان لم يكن البرهان حينئذ لميا بل مصحوب اللم .

وأما ثانيا فلانه يجرى فى سائر الدرق ، مثالا يقال استدلال بحال مفهوم الحدث انه ذو فرد واحد
محتاج الى العلة على حال اخرى له هو انه ذو فرد غير حادث هو الواجب لاعلى ذات الواجب وكذا
الاستدلال بحال مفهوم المحرك وهو كونه ذا فرد متحرك ، يحتاج الى محرك آخر غير . على حال اخرى
له هو كونه ذا فرد غير متحرك هو الواجب لاعلى ذات الواجب . وأمثالنا فلان الاستدلال بوجود
المؤلف على وجود ذى المؤلف ليس بأدنى من عكسه ولا من استناده . الى علة تالكة للواجب
فالحق ان يقال ان «الشيخ» ودأله وكذا من قال : ان كون العالم مصنوعا ومجموعا وعلة
لكون الواجب مانع العالم لذاته المتعالية . - امر الى مقام ظهور الحق (تمالى) على الأشياء فان
له (تمالى) ظهورا فى مقام ذاته وهو ظهوره بذاته على ذاته وهو عين مقام الخفاء على مخلوقاته .

عليه (١) بالذات ، بل بالعرض (٢) ، وهناك برهان شبيه باللمى (٣) .

مرطهوا على ما عدا ذاته في مقام ضله وهو الظهور في مظاهر ذاته ومجال صفاته واليه اشير في الحديث النفسى كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اءرف فضلت الخلق لكي اعرفه ومن هنا قيل: فلست تظهر لولاى، لم اكن لولاك، او يقال أرادوا بالمجمولية والمؤلفية (بفتح اللام) حقيقة المجهول بالذات الذى هو الوجود الحقيقى للعالم وبالصانبة والمؤلفية (بكسر اللام) مفهومهما الاضافى المتحقق بتحقيق منشأ انتزاعه فثلك المجمولية الحقيقية نفس الاضافة الاشراقية (أى الاشراق المبنى للمضول) كما أن الجاعلية الحقيقية عين الاضافة الاشراقية (ولكن الاشراق المبنى للفاعل) وحقيقة الاولى هى حقيقة الوجود المنبسط على الماهيات كما أن حقيقة الثانية هى ذلك الوجود المنبسط ولكن ساقط الاضافة عنها . متعلقاً بالحق المتعال وهو اليجاد الحقيقى لا المصدى ، فهذه المجمولية الحقيقية والاضافة الاشراقية علة لاضافته (تمالى) التى لاتمعل الا بين الامرين للاضافته الاشراقية (المبنية للفاعل) فضلا عن ذاته المتعالية بذاته سر قدده .

(٤) وهو مسلم في الجواب الثانى، ومنوع فى الاول لمطد ظله .

(١) المراد بالبرهان، البرهان المطلق عليه فى الفلسفة وهو البرهان اللمى وهو الذى يسلك فيه من العلة الى المملول اذ لعله لمطلق الوجود الشامل للواجب الممكن المبحوث عنه فى الفلسفة . وليس المراد به ما هو مطلق المنطقى الشامل للانى واللمى كيف ؛ جميع البراهين المستمثلة فى الفلسفة ومنها القائمة على وجود الواجب براهين انية كما عرفت فيسلك فيها من بعض لوازم الوجود (ككونه حقيقة ثابتة بذاتها او علة اولى) الى بعض آخر (ككونه واجباً لذاته) والدليل على ارادة ما ذكرنا قوله: وهناك برهان شبيه باللمى، فقد اعترف بوجود برهان هناك ونفى عنه اللبية، ولا يبقى حينئذ الا لانى - لمطد ظله .

(٢) لمعتنيان: أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع واللزوم فى توجيه كلامهم، وثانيهما أنه كما أن وجود الجوهر جوهر بالعرض ووجود المرض عرض بالمرض لماهيتهما كذلك البرهان على الوجود - سر قدده .

(٣) هذا وجه آخر فيه ما ذكرنا بالمرض اذنى الاول التزم أنه برهان لى الا أنه على حال مفهوم الموجود او على وجوده (تمالى) الرابط بالذات وعلى وجوده النفسى بالمرض وفى الثانى لا يلتزم أنه برهان لى بل شبيه باللمى لكن على أنه فوق اللمى لانه دوله أما انه ليس بلمى حقيقة فهو ظاهر اذ ليس هو (تمالى) مملولا، وأما ان الاستدلال من حقيقة الوجود على الوجوب فوق الملم فلأن كل لم مستمير فى الانادة من نور حقيقة الوجود

همه عالم بنور او است پیدا کجا او اگر داز عالم هویدا - سر قدده .

ومن الطرائق التي استحسنوها ، طريقة زعموا انها يتم من غير الاستعانة بابطال التسلسل والدور اوردعا «صاحب المطارحات» و هي ان الوجود اذا انحصر في الممكنات الصرفة - سواء ذهبت سلسلتها الى غير نهاية اولم يذهب بانها دارت على نفسها - فجميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في انه يفتقر الى علة ، فعلتها اما نفسها اوجزء من آحادها ، او خارج عنها .

والاول يوجب تقدم الشيء على نفسه . والثاني يوجب تقدمه على نفسه وعلى علة (٢). والثالث يوجب المطلوب لان الخارج عن جميع الممكنات لا يكون الا واجب الوجود ، ولا يذهب عليك ان هذا البيان مقذوح فيه عندنا لان الوجود يساوق الوحدة ، بل عينا . وقد علمت (٣) ان الكثير بما هو كثير ليس له وجود الا وجودات الاحاد ، فالمجموع من زيد وعمرو ليس الا اثنين ، ولا يتحقق منهما شيء ثالث في الوجود الا بمحض الاعتبار ، فاذن لا احد ان يقول : ان جميع الممكنات ليست لها علة اخرى غير علل الاحاد ، فعلة مجموعها عبارة عن مجموع علل افرادها ، فليست بخارجة عن ذاتها الممكنة التي بعضها علة للبعض ، فلا يلزم الانتهاء الى الواجب

(١) اعلم ان كل متعدد فيه اعتبارات: أحدها الكل الأفرادى وهو العام الاسترقى ولا يشتر فيه المية والاجتماع وثانيها الكل المجموعى بمعنى الاتحاد بالأسرأى بذات المجموع التي هي شيء والوصف العنوانى (أعنى الاجتماع العارض لذلك المجموع) شيء آخر. وثالثها المجموع بقرط الهيئة الاجتماعية. ورابعها المجموع بعلم الهيئة الاجتماعية. اذا علمت هذا فاعلم ان مراد القائلين بأن المجموع من الاتحاد هو موجود عليه داء كل واحد هو الثاني أعنى المجموع بمعنى الاتحاد بالأسرأى، والثالث فان القرط خارج. وأما الرابع فمعلوم أنه لا وجود له اذا الهيئة أمر اعتبارى والا، لمرضا هيئة اخرى وتسلط وتوقع مع المصنف (قده) فى شقا، من ادعى البداهة فى أن مجموع الاتحاد بالأسرأى موجود عليه داء ما قال المصنف حق وصواب كما لا يخفى على اولى الألباب وقد فصل فى الامور المامة س قده.

(٢) لما مر فى الامور المامة أن العلة المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده تحقيقاً لمعنى الاستقلال - س قده .

(٣) وقد قدمنا المناقعة فيها علقنا على مباحث الوحدة والكثرة ط. منظره .

الا ان يستعان ببطلان التسلسل فلم يكن هذا طريقاً آخر .

ثم العجب انهم حين ورد عليهم الاشكال على هذا المسلك بانه يجوز أن يكون الشيء علة لنفسه ، مستنداً بان مجموع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه الى الاحاد ، ولا علة لمسوى نفسه لان علته اما جزؤه ، و هو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء (١) واما خارج عنه ولا خارج عنه ، فتعين ان يكون نفسه - التزموا في الجواب صحة كون العلة التامة للشيء عينه . قالوا: ان اردتم بالعلة ، العلة التامة (بمعنى جميع الاحاد (٢) التي يتوقف المجموع على كل منها) فهي عينه ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه ، و ان اردتم به - العلة الفاعلية فهي جزؤه اعنى الواجب او ما فوق المعلول الاخير المنتهى الى الواجب ، فان آحاده مستندة الى الواجب فلا تأثير في المجموع باعتبار بقية الاجزاء التي هي الممكنات الا وهو مستند اليه ، اما ابتداءً او بواسطة هذا ، ولم يتغنوا بان هذا الالتزام يهدم الدليل المذكور ، ولا يدفع الاعتراض ، لان مبناه على تجويز كون الشيء علة تامة لنفسه ، و كون الجزء علة فاعلية .

والمجيب يقول: نعم الامر كما قلت ، فان كون مجموع الشيء علة تامة لنفسه جائز وكون الجزء فاعلاً للكل (٣) جائز ايضاً . وهل هذا الاتسليم السؤال وهدم بناء الاستدلال ؟

(١) وللزوم كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعله ، واما لم يذكره هنا كما لم يذكر الاحتياج الى البقية هناك ، تنويعاً على فطانة المتعلم فيجرب هذا هناك ، وذاك هنا من قده .

(٢) أى: جميع الملل التي يتوقف المعلول على كل واحد واحدها ، لا بمعنى جميع الملل التي يتوقف المعلول على ذلك الجميع لأنه عين المعلول ، والتوقف يقتضى المفارقة ، وهو يتم في الملل الناقصة التي هي أجزاء العلة التامة . فوسف الموقوف عليه ، لليلة التامة وصف بحال المتعلق ، وتريف اللة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بماعدا اللة التامة من قده .

(٣) ان قلت ما فائدة هذا وهل يهدم الدليل به ايضاً وكيف يهدم ؟ فان كل جزء يجعل فاعلاً في سلسلة الممكنات غير المتناهية ممكن يحتاج الى فاعل فيلزم كون ذلك الجزء فاعلاً لنفسه ولعله

وانما وقعوا في هذا كله لما زعموا ان المجموع من الامرين او الامور الموجود غير وجود كل من الافراد، ولما حكموا بان المجموع من الواجب والمعلول الاول موجود ممكن محتاج الى علة حكموا بأن علة التامة هي نفسه وانه لا يلزم أن يكون العلة التامة سابقة على معلولها، وذهلوا عن أن هذا الالتزام غير معقول في نفسه، فان كل ممكن موجود يحتاج الى علة فاعلية تامة التأثير والايجاد، وكون جميع اجزاء الشيء عينه انما يتصور في الاعداد والكميات التي يعتبرها الذهن ويعتبر لها وحدة اجتماعية بمجرد الفرض، كالعسكروالعدد وغيرهما مما لا صورة لها في الاعيان غير كل واحد من الاحاد.

و بعض اهل التحقيق منهم اجاب عن الاشكال المذكور في المجموع من الواجب والمعلول الاول بأن المتعدد قد يؤخذ مجملاً، وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع، وقد يؤخذ مفصلاً، واللفظ الدال عليه بهذا الوجه هو مثل هذا وذاك، وهو بهذا الوجه يكون كثيراً، وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معاً لا يسعهم دارضيق وهم لا معاً يسعهم، اذا علم ذلك فنختار أن مرجح وجودهما معاً هو معاً مأخوذين لامعاً لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه. ويكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما، فان نقل الكلام اليهما لامعاً، بل مفصلاً فانه ايضاً ممكن يحتاج الى مرجح، فالجواب: انا

تحقيقاً ل معنى الاستقلال وتلبيد الشيء بنفسه علة تامة مفروض الجواز، لا فاعلية الشيء لنفسه وللمتة واما في السند فاذا كان الواجب فاعلاً للمجموع لا يلزم هذا المحذور لأن الواجب لفاعل له لدم سناط الحاجة، وكذا ما فوق المعلول الأخير المنتهى الى الواجب اذا جعل فاعلاً لاستناد ما له. قلت بلى يهدم الدليل بالترامه اذ يختار أن جزء المجموع غير المتناهي (وهو ما فوق المعلول الاخير الذاهب الى غير النهاية) فاعل للمجموع منه ومن المعلول الاخير. واذا رجعت وقلت جملة ما فوقه ممكن، ما فاعله؟

اقول: جملة ما فوق المعلول الاخير من الجملة الفوقانية وهكذا بالآ ما بلغ، وقد مر عند اجراء هذا الدليل (في ابطال التسلسل في مبحث الملة والمعلول) أن معنى الاستقلال هنا، أن لاشيء في مجموع السلسلة الاوذلك الجزء فاعل له بنفسه او بأجزاءه ولا يشذ عنه شيء مما يتوقف عليه المجموع - س قد.

لا نسلم انها مأخوذين على هذا الوجه ممكن ، بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود ، وممكن موجود .

ودفع معاسره هذا الجواب بأن الموجود في هذه الصورة هو الواجب ومملول
فاذا فرض على وجه الاجمال كان واحداً ، واذا اخذ على التفصيل كان متعدداً كما ذكره
ولاشك انه كما ان كلا منهما موجود ، فهما موجوداً ايضاً ، ضرورة أن انتفاء الكل (١)
انما يكون بانتفاء أحد من آحاده ، و الاحاد بأمرها موجودة فيها ، وان الممكن
الموجود لا بدله من علة سواء كان واحداً او متعدداً وسواء اعتبر مجعلاً او مفصلاً ، اذ
الاجمال و التفصيل انما يوجبان اختلاف الملاحظة ، ولا يوجبان اختلافاً في نفس
الامر ، فاذا اعتبر الواجب مع المملول الاول فلاشك ان مجموعهما سواء لو حظم مجعلاً
او مفصلاً موجود اذا المراد بالمجموع هنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف
(اعنى ذات الاثنين) و هو موجود لامحالة وان لم يكن الهيئة الاجتماعية و الاثنينية
موجودة ، كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض
الاثنينية موجوداً - وهو ممكن لاحتياجه الى الاحاد - فلا بدله من علة وليس هناك شيء
آخر يصلح علة له ، فلا ينحسم مادة الاشكال بما ذكره .

على اننا نقول : ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل
التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعى سواء اخضع مجعلاً او مفصلاً منصف بأن الدار
تسمع على التعاقب ولا يتصف بأنها تسمعهم مجتمعين فتأمل انتهى .

اقول : كلام كل منهما بمنزل عن التحقيق لان مبناه على الاحتجاب عن معرفة
اصل الوجود ، وانه ليس من الانتزاعات الاعتبارية ، وعن أن وجود الشيء عين تعيينه
ووحده ، وان انكثرة لوجودها في نفس الامر ، وان الوهم اذا اخذ الشيئين شيئاً واحداً
لا يوجب ذلك ان يكون لهما ذات احدية لها حكم غير حكم هذا وذاك ، فالماخوذ

(١) كون انتفاء الكل بانتفاء الجزء ، لا يستلزم وجوده بوجوده كما في الملة الناقصة .
وايضاً هذا في الكل الذي له وجود كالركبات الحقيقية وأما في المركب الاعتباري فلا وجود له
حتى يكون له الانتفاء سيما في اللحاط التفصيلي - س. ق. هـ .

من الانسان والحجر معاً ليس بانسان ولا حجر ولا شيء آخر وكذا البأخو من الجوهر والعرض ليس بجوهر ولا عرض ولا غيرهما وكذا المركب من الواجب والممكن ليس واجبا ولا ممكنا، وكون العدد موجوداً في الخارج - معناه أن أحاده موجودات فيه، وللعقل أن يعتبر الكثرة معاً، وبهذا الاعتبار لها ضرب من الوجود العقلي .
أما الذي ذهب على الاول قامور:

منها زعمه ان موضوع العلية والمعلولية يجوز ان يكون واحدا بالذات ، متغايراً بالاعتبار ، وذلك باطل لان العلية والمعلولية (٢٠١) من اقسام التقابل فلا يمكن اجتماعهما في ذات واحد قولا باعتبارين .

(١) أقول: التناسير الاعتبارية النفس الأمرى بكنى عندكم لموضوع العلية والمعلولية في كثير من المواضع: منها علية الفصل للجنس واسمها في البساط العارحية، والفصل والجنس وجودهما واحد ولكن ذلك الوجود الواحد مضافاً الى ماهية الفصل علة ومضافاً الى ماهية الجنس معلول. ومنها علية الصورة للهولي وتركيبهما عند المصنف (قدس سره) اتحاد لا انضمامي ومنها تقدم اعتبار الحية بالذات في الذات المتعالية على اعتبار العلم وتقدم اعتبار العلم على اعتبار الارادة، وقس عليه كما قال بعض المتكلمين . والجواب اما عن الأول فهو ان العلية بين الجنس والفصل لأجل أنها من المادة والصورة بالذات والتناير باعتبار أحدهما لا بشرط وبشرط لا، والمادة شريكة العلة للمادة وهما متنايرتان بالذات وعن الثاني أن سراده بالاتحاد ليس ان حثية القوة من حثية الفعلية والحال انها متنايرتان، وتنايهما يدلنا على أن الجسم مركب من الهولي والصورة، بل أن الهولي - لما كانت صرف القوة والقوة ضمنية التحصل - لا تأتى من الاتحاد مع الفعلية، بخلاف العمليات فانها لشدها متباعدة عن الاتحاد، ومع ذلك متنايرتهما باعتبار أن الصورة كانت وستكون في عالم المثال منفكة عن الهولي والهولي كانت متباعدة عن هذه الصورة. هذا على طريقته (قدس سره) وعندنا التركيب بينهما انضمامي لا اتحادى. وعن الثالث أن التقدم والتأخر في صفات الله تعالى) خلاف التحقيق لانها عين ذاته تعالى) - سقمه .

(٢) المراد بهما عنوانا الدية والمعلولية من حيث اشتراكهما عن ذاتي العلة والمعلول، الممتنع اجتماعهما لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات، والتقابل بينهما بالتضاد. لكنه (ره) يرى أن المتناهيين لا يمتنع اجتماعهما بالذات، كالعاقلة والمقولة، وانما يمتنع فيما قام البرهان على الامتناع كالعلة والمعلولية وقد سرح بذلك مراراً، وفي العبارة بعض المسامحة - طمغله .

ومنها ان المركب من الواجب و الصادر الاول لو كان موجودا ممكنا كان الصادر (١) من الواجب في اول المراتب شيئين: ذلك الصادر وذلك المجموع لامراً واحداً وهو خلاف ما تقرر من منبهم .

ومنها ان هذا الموجود المركب عندهم ليس احد اقسام الوجود لانه ليس واجباً ولا عقلاً ولا نفساً ولا جسماً ولا عرضاً وكل موجود في الواقع يجب ان يكون احد هذه الاقسام.

ومنها أن الحق جرى على لسانه في آخر كلامه حيث ذكر: «انهما مأخوذان بهذا الاعتبار اثنان : واجب وممكن» ولم ينطق بأنه محطّ الجواب ، ولا حاجة الى اعتبارهما معاً شيئاً واحداً حتى يرد الاشكال، اذ لا ضرورة ولا برهان يدعو الى كونهما معاً موجوداً واحداً (٢) في الخارج كيف ؟ والمعية تؤذن بالاثينية .
واما الذي ذهب على معاصره فبعض (٣) هذه المذكورات (٤) مع شيء آخر

(١) ان قلت علة المجموع ليست هي الواجب (تعالى) بل هي المجموع عند ذلك المدقق . قلت ليس المراد بالمصدر هو العلة الثامة بل الفاعل ، والفاعل للمجموع هو الواجب (تعالى) كما مر عند قوله : «وان أردتم بها العلة الفاعليه» . ان قلت . صدور هذين الشئين بالترتيب وهو جائز عندهم فصدور الصادر الأول مقدم على صدور المجموع . قلت : ليس كذلك اذ في مرتبة صدور ذلك الصادر صدور المجموع وحصل فقد الاجتماع بالترتيب وبغير انقطاع .
(٢) كيف ؟ ولو كانا موجوداً على حدة لزم كون الواجب جزءاً للبره . والحال أنه ، كما لا جزء له ، لا يكون جزءاً للبره حاشاه عن ذلك . وهذا ايضاً احد المعاذير الواردة على هذا المدقق . ومعاصره . وقد أشار (قده) الى حوالي غيره بكلمة «ومنها» - سقده .
(٣) لا كلها ، كاتحاد موضوع العلية والمالولية ، لأنه كان جارحاً ولم يبين العلة . و كجرى ان الحق على لسانه - سقده .

(٤) ولا يخفى عليك انه بنى ودفعه على تأثير اللحاظ في نفس الامر واستنباح اختلافه اختلافاً فيها ولذا التزم بان الواجب والممكن على فرض التتميل موجود معتمد ، وجود كل منهما عن الآخر ، وعلى فرض الاجمال كان وجودهما واحداً وهذا صريح في ان الملاحظة لها دخل في نفس الامر ؟ مع انه صرح في ذيل كلامه بعدم ايجاب اختلاف الملاحظة الاختلاف في نفس الامر فهو بنفسه ذيف كلامه و آخر بنبانه - اد .

وهو استدلاله على كون المتعدد موجوداً بأن أحاده موجودة، وبأنه لو انتفى كان انتفائه بانتفاء شيء من أحاده، وشيء منها غير منفك وكلا الوجهين منطقة فان كون الاحاد موجودة معناه أنها موجودة بوجودات متعددة، مختلفة بالوجوب والامكان والجوهرية والرضية مثلاً، فكذلك حكم المتعدد في كونه موجوداً معناه انه موجود بوجودات مختلفة. لها احكام مختلفة وأما قوله انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احدهم أحاده، فليس فيه دلالة على ما هو بصدده، انه مقصود القوم من هذا الكلام أن كل هر كبله تحقق في الخارج، او من شأنه ان يتحقق، وذلك بأن يكون لمصورة وحدانية طبيعية فانتفاؤه بانتفاء شيء من اجزائه. وليس يلزم منه ان يكون لكل مجموع من الاحاد المتعددة الموجودة في الخارج - بأى وجه كانت وجود حقيقى غير وجودات الاحاد. وايضاً يلزم على ما تصوره وصورة بطلان الحصر في التقسيمات فاذا قلت: والشيء اما واجب او ممكن، او الجوهر اما مجرد او مادى، او الكلمة اما اسم او فعل او حرف، لم يظهر الحصر المقصود، الا اذا امكن للثنتين منها نحو من الوجود الحقيقى ومن المناهج غير المبتنية على بطلان الدور، والتسلسل لهذا المطلب ما يبنى على الامكان.

و تقريره. بعد ان يمهّد ان الشيء الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد، وان الممكن كما لا يقتضى وجوده لا يقتضى اولى وجوده لذاته والالكان (١) كافياً لذاته في حصول وجوده وكان واجباً بالذات لا ممكناً كما سبق ذكره - هو: ان الممكن سواء كان واحداً او متعدداً مترتباً او متفككاً لا يصح ان يقتضى وجوب وجوده اذا اقتضى لوجوب وجود الشيء، لا بد ان يجعل جميع انحاء عدمه ممتمناً، وليس هذا من شأن الممكن، لجواز طريقان العدم على مجموع العلة والمعلول الممكنين وان لم يجز طريقانه للمعلول فقط دون العلة كما فى لوازم الموجودات الممكنة، فاذن الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية فى حكم ممكن واحد فى انه لا يطرّد العدم بها عن ذات المعلول بحيث يصير ممتمناً تحاؤه حتى يصير

(١) الاولوية الذاتية اما كافية او غير كافية، والملازمة بين هذا التالى ومتممه ثابتة على التقدير الأول لا الثانى، ولكن فى مقام اثبات الصانع لا يضر الثانى فتصدى لابطال الأول - سرقه.

واجباً باليكون موجوداً، فلا بد في كون الممكن موجوداً أن يكون علتها غير خارجة عن حقيقة واجب الوجود لذاته وهو المطلوب^١، واليه الإشارة في كلام «الفارابي» حيث قال: «لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدئها ممكناً حاصلًا بنفسه، لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش، واما صحة عدمه بنفسه وهو فاحش» انتهى.

ومعناه ان هذا الممكن ان افاد وجوب الوجود وامتناع العدم لزم كون الشيء علة لنفسه، مقتضياً له، وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه. وان لم يفد الوجوب ولم يمنع العدم، فيلزم صحة عدمه بنفسه، وهو افحش بطلانا، وذلك لأن المحذور الأول لازم هنا أيضاً من كون الشيء سبباً لنفسه بأي وجه كان، مع محذور آخر وهو انه اذا صح له ورود العدم بعد الوجود، فكيف صار موجوداً ابتداءً حيث ان عروض العدم له ابتداءً أولى من عروضه بعد الوجود، فكان وجوده - بلا سبب موجب له - ممنوع الحصول

الفصل (٣)

في الإشارة الى وجوه من الدلائل ذكرها «بعض المحققين» (١) من

اهل فارس» وظن انها برهانية والى ما فيها من الاختلال

قال ومن البراهين التي ظهرت لي في هذا المطلب، و ناسب اهل البحث، أن يقال : على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود

(١) قال سيدنا الاستاذ (دام بقاءه) : الظاهر ان هذا البعض، من الرفاء وهم زينك قوله : «و ناسب اهل البحث» الظاهر في عدم كونه بنفسه منهم و الرفاء جلمهم قائلون باسالة الوجود فلو بني ما استدل به من الوجوه على اسالة الوجود لما يرد عليها شيء مما اورده (قدمه) فان ما اورده يبتنى على حمل الوجود في كلام هذا البعض على مفهومه وقد حققت ان مراده (على ما استظهرناه من كلامه) هو حقيقة الوجود وشخصه لان مفهومه الالتزامي الفعلي .

ثم ان الوجوه الاربعة، بالحقيقة ترجع الى وجهين : الاول الاستدلال من طريق الدور والثاني الاستدلال من طريق الصديقين من غير تمسك بغيره من الدور والتسلسل . ورجوع الوجوه الثلاثة الى هذا الوجه لما عرفت من ابتناء كلامه على اسالة الوجود وجعل شخص الوجود مصب الاستدلال - ا د .

ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد، وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما (١) لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها أن ليس (٢) للموجود المطلق - من حيث هو موجود - مبدء والا، لزم تقدم الشيء على نفسه، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات، كما لا يخفى بادنئ تأمل، وهذا حقيق بأن يكون «طريقة الصديقين» الذين يستشهدون بالحق عليه. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات - من حيث هو موجود - ليس له مبدء بالذات، وبذلك ثبت وجود واجب الوجود. وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمنع ان يصير لاشياء (٣) محضاً ومجموع الممكنات ليس يمنع ان يصير لاشياء محضاً. وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات انتهى قوله.

(١) المراد بموجود ما : اما الفرد المنتشر من الموجود ، واما الطبيعة منه ، واما كل فرد منه ، واما مجموع الاحاد بالأسر ، واما المجموع من حيث المجموع ، فهذه خمسة احتمالات . وكذا في ايجاد ما فيضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة وعشرين . وعلى كل واحد من التقادير فني قوله : «وتحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق موجود ما» خمسة وعشرون احتمالا: فيحمل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة وخمسة وعشرون احتمالا. ان قلت : موجود ما (مثلا) ظاهر في الفرد المنتشر لا غيره قلت: ليس كذلك الا ترى ان «المصنف» (قده) قد حملهما على الطبيعتين ووجه التعميم ان كلمة «ماء» الابهامية للتعميم ، و الابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجودات: نحن في مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام سقده.

(٢) احدى المقدمتين هنا مطلوبة ، هي أن الممكن لمبدء وكذا في العبارة الاخرى ، وكونه حقيقا بان يكون «طريقة الصديقين» مبني على ان يراد بالموجود ، حقيقة الوجود التي هي حقيقة بسيطة نودية وبالاطلاق، السمة و الاحاطة لاما يستعمل في المفاهيم كالكلية - س قده .

(٣) لان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لان الموجود بما هو موجود لا يخلو عن ضرورة في حال الوجود ؛ ولان الموجود يمنع أن يصير لاشياء محضا في جميع اوعية الوجود من الاذهان المالية والساقلة، فانه اذا انحصرت شئ عن صفحة الاعيان فهي ثابتة في صفحة بل صفحات من الاذهان في نشأ العلم، بل اذا وقع شئ في مرتبة من مراتب العيون -

القول: في كل من هذه الوجود نوع خلل :

اما الوجه الاول فليس يلزم على التقدير المذكور دور باطل . فان الدور المصطلح عليه عند العلماء ، هو الذي يكون طرفاه واحداً بالعدد ، لا بحكم توقف النطفة على الحيوان والحيوان على النطفة مما يتقدم طبيعة مرسله على طبيعة مرسله اخرى ، وهي تتقدم ايضاً عليها في صورة التسلسل ، فالمغالطة نشأت ههنا من اخذ الكل مكان الجزئي ، والوحدة النوعية مكان الوحدة الشخصية .

ومثل هذه المغلط وقع لمحمد الشيرازي في كتابه المسمى «بمصارع الفلاسفة» حيث قال: «اعلم انه لو لم يكن للعالم بدء زمني يلزم الدور فان الدور في النطفة والانسان والبيض والدجاج انما ينقطع اذا غابت الابداء من احد طرفي الدور والا ، لتوقف وجود أحدهما على الآخر ولم يكن لتحصيل أحدهما دون الآخر اولوية ، وذلك يؤدي الى ان لا يحصل اصلاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما ، والبدء في الاشخاص الانسانية بالاكمل ، اولى . قال «المحقق الطوسي» (قدّه) في الجواب : «احسنت يا علامة في ما سألت عنه العوام والصبيان (١) فانه ليس بدور ههنا الا في اللفظ ، لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دوراً يؤدي الى أن لا يحصل ، بل ربما يتسلسل ، والتسلسل ان كان مستحيلاً وجب ان يكون له مبدء ، فههنا اشتباه الدور بالتسلسل على المصارع انتهى .

واما الوجه الثاني منها فهو ايضاً مغالطة نشأت من اهمال احد شروط التناقض ، وهو وحدة الموضوع بالشخص ، فان تقدم الشيء على نفسه انما يستلزم التناقض اذا كان الشيء واحداً بالشخص ، واما الواحد بالعموم فلا تناقض فيه اذا تقدم وتأخر ، و

كما لم المأداة بحيث ان تنفذه قنية فعلية لا يرتفع عن نفس الامر لان الارتفاع النفس الامرى انما يصح بالارتفاع عن جميع مراتب النفس الامرى لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، بخلاف تحققها . س قدّه .

(١) فهو نظير قول بعض الطرفاء من الشعراء:

مسألة الدور جرت بيني وبين من احب

لولا مشيبي ما جفا ، لولا جفاه لم اشبه س قدّه .

قديراً في اوائل السفر الاول) ان «مبادئ الموجودات التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى التي موضوعها الموجود المطلق هي من عوارضه ايضاً (١) ولا محذور فيه، كما نصر عليه «الشيخ» في الهيات «الشفاء» .

واما الوجه الثالث فتقوله : «مجموع الموجودات» ان اراد به كل واحد واحد، فلا نسلم أنه ليس لها مبدء . بل لكل منها مبدء على التقدير المذكور ، و ان اراد به المجموع بما هو مجموع فتقول : كما امر انه ليس لها مجموع موجود وجوده غير وجودات الاحاد على نكت الكثرة فكما ليس هناك وجود غير وجودات الاحاد كذلك ليست هناك حاجة الى علة غير هائل الاحاد . (٢)

واما الوجه الرابع فالذي يلزم منه ، أن يكون حيشة الوجود غير حيشة الامكان (٣) ، واعتبار كون الشيء موجوداً غير اعتبار كونه ممكناً ، و هو كذلك لان الموجود بهل هو موجود يستحيل ان يصير معدوماً محضاً لان في ضرورة بشرط المحمول

(١) لان حقيقة الوجود المطلق لها مراتب متفاوتة بالتقدم والتأخر ونحوهما كما تقدم؛ فالمبدئية فيها من الطوارئ واللاحق لذاتها. وانما قال : « ايضاً » لان المراد بالطلق هو المرسل لا بشرط المقس الذي مرفى السفر الاول تحقيقه فيصدق ان له مبدءاً ايضاً فالمراد بالاطلاق وكذا الموم في قوله : «واما الواحد بالموم» اما لسة الوجودية بالنسبة الى مراتب حقيقة الوجود ، كما هو مذاق المصنف (قده) وكثير من المتألهين . و اما الابهام المفهومي المستعمل في الكلمات الخمس كما هو مشرب «الخضري» و أثرابه وعلى اى تقدير فليس لهذا الموضوع وحدة عديدة يستحيل فيه اجتماع المتقابلين- سقده .

(٢) لا يقال : فيصدق ان مجموع الموجودات من حيث هو مجموع لا مبدء له. لاننا نقول : نعم ولكن- يصدق الكبرى ايضاً سلباً، فان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع لا مبدء له؛ و السالبتان لا تنتجان في الشكل الثاني، وان اعتبر وجودات الاحاد وعللها فالوجوديتان لا تنتجان في الثاني سقده .

(٣) الظاهر ان مراد المستدل بهذا الوجه هو ما قدمناه في تقرير «برهان الصديقين» فلا يرد عليه ما أورده (ده) فاخذ الموجود من حيث هو موجود واجباً انما يرجع الى الضرورة بشرط المحمول اذا كان وجوده زائداً على ذاته . واما الموجود الذي ذاته عين الوجود وهو حقيقة الوجود فضرورته لازمة لا بشرط المحمول طمدنطله .

بخلاف الموجود بما هو ممكن ، اذالم يعتبر تقيده بالوجود ، فيصح ان يصير معدوماً محضاً بحسب ذاته ولا يلزم من ذلك أن يكون للموجود فرد حاصل لا يكون هو ممكناً .
فالحاصل ان حثية الوجود يخالف حثية الامكان ولا يلزم منه اختلافهما في الموضوع ، فالمطلوب غير لازم و اللازم غير مطلوب ، فالاولى الاستعانة في هذه الوجوه بابطال التسلسل لثم الكلام ، والا ، فغير تمام الا اذا ثبت أن جميع الممكنات في حكم ممكن واحد (١) في كونه مفقراً الى علة خارجة عن ذاته . وهو متوقف على ان يكون للجميع صورة وحدانية ، وحقيقة ذاتية غير صور الاعداد وحقايق الاحاد ، وقد علمت ما فيه .

الفصل (٤)

في الاشارة الى طرائق اخرى لا قوام

اما **الالهيون** فلم يمسك آخر وذلك لان لهم في اثبات الوجود الواجبى طريقين :
 طريقة يشين بها وجوده ، ثم بعد ذلك يشتب بها وحدته وطريقة يشتب بها والان واجب الوجود يجب ان يكون واحداً ، (٢) ثم بعد ذلك يشتون أن الاجسام صورها و اعراضها كثيرة فليس شيء منها واجب الوجود فتعين امكانها واحتياجها الى مرجح .
فمن الطريق الثاني اثبات امكان العالم الجسماني فان الاجسام المحصلة النوعية التركيب فيها ظاهر ، لان كلامها مركب من اصل الجسمية المشتركة ، و من امر

(١) لملك تقول لادخل الثبوت ذلك في تداية جميع هذه الوجوه الا في الثالث ، وفي الرابع ايضاً على بعد . فاعلم ان ظره (قده) هنا الى بعض التقريرات في هذه الوجوه . مثلاً ان يراد بوجود ما و ايجاد ما : المجموع بمعنى الاحاد بالاسر او المجموع بشرط الاحتجاج لا بشرطه كما ذكرنا ، او بنى الكلام على التعليل س قده .

(٢) فيوضع المطلوب على نحو الشرطية وصدقها لا يستلزم وضع المقدم ، كان كان واجب الوجود موجوداً كان واحداً بسيطاً ، لانه يوضع وحدته وبساطته على نحو التعريف اللغوي للمفهوم الكلي لواجب الوجود بناء على تقدم دماء الشارحة على هذه البسطة ، لان مفهوم واجب الوجود ليس هو الذات الواحدة البسطة ، بل ما يقتضى ذاته الوجود او أهو ذاته بذاته مستحقة لحمل مفهوم الموجود س قده .

مخصص له بنوع من الأنواع، اذ المبهم لوجود له سواء كان المتفكر معترفاً ببولي هي أبسط من الجسم بما هو جسم، أولاً، وسواء أثبت صورة جوهرية مخصصة منوعة (كما يراه المحصلون من المشائين) أم لا اذ الـهـيـات المخصصة في مذهب غيرهم بمنزلة الصور، داخله في الأنواع، ولا أقل في الأشخاص، اذ الجسم مالم يتخصص لم يوجد، فيقال: لاشك ان الاجسام لتركيبتها ممكنة، والصور والاعراض لحاجتها الى المواد والموضوعات ممكنة فعلى جميع القواعد، الاجسام معلولة مفتقرة الى المخصصات، والمخصصات معلولة مفتقرة الى المحال، والنفوس ايضاً مفتقرة الى الابدان وليس كل منهما مرجحاً للآخر والا، لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يوجد جسم من جسم (١)، لما مر من ان التأثير الجسماني بمشركة الوضع، والوضع بين المؤثر والمؤثر لا يتحقق الا بعد وجودهما، ولان الاجسام لا يذهب الى غير النهاية لبراهين تنافي الابداء فيجب ان يكون علة الجميع امراً غير جسم ولا جسماني وهو المطلوب.

واما الطبيعيون فلم يمانحوا أخرى مأخوذة من جهة النفي والاستحالة.

احدها (٢) طريقة الحركة نفسها، وهو الاستدلال من الحركات، وقد علمت من

(١) ولان العلة والمعلول لا يمكن ان يتفقا نوعاً لان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فكون احدهما علة والاخر معلولاً ترجيح بلا مرجح، والجسم بما هو جسم نوع واحد من نفسه. (٢) المناهج الأخرى لم تذكر بلفظ الثاني، ونحوه بل بقوله: «وايضاً الاجسام الفلكية» ويقول: «ويقرب» ويقول: «وكما هذه الطريقة» والمراد من قوله: «وهو الاستدلال من الحركات» الاستدلال بمطالبة المحرك الفاعل وبمطالبة المحرك الغائي. **أما الاول** فظاهر.

وأما الثاني فبيانها الاجمالي ان كل حركة طلب، اراديا كان ذلك الطلب (كما في الحركة النفسانية) او كان بغير ارادة وشعور تركيبي (كما في الحركة الطبيعية) وان لم يدخل كل موجود عن شعور بسيط كما قال تعالى: «ان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» وقد قرء «يفقهون» بالياء ايضاً، واذا كانت الحركة طلباً فلا بد من مطلوب وكل مطلوب ينتهي الى منتهى الطلبات وهو الواجب (تعالى) الذي هو غاية الميول والحركات والاشواق والرغبات، كما في الاسماء الحسنى «يا من لا قصد الا اليه، يا من لا يرغب الا اليه، يا من لا حول ولا قوة الا به، يا من لا يعبد الا بابه» وفي القرآن المجيد «ما من دابة الا هو آخذ بذنا سيئتها» ولكل وجهة هو موليها.

وبيانها التفصيلي ان الحركات في البسائط من الاحسام والمركبات منها، طلبات لباب—

قبل ان المتحرك لا يوجب حركة بل يحتاج الى محرك غيره ، والمحركات لامحالة تنتهي الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل ، وهو لعدم تغيره وبرائته عن القوة والحدوث ، واجب الوجود ، او وجه من وجوه كماله ذكره في مباحث حدوث العالم ، وايضا الاجسام الفلكية تبين عند الطبيعين ان حرارتها نفسانية لاطبيعية ، و المباشر للحركات نفس فاعلة بالارادة ، فلها في فعلها غاية ، فهي قاصدة للخير ، لا تحرك لاجل شهوة او غضب او لتفات الى تقع يصل الى مادونها اذ لا وقع له عندها ، ولا الغاية حال بعضها لبعض والانشابهت الحركات ، ولم ينته عددا لاجسام الى آخر ، فاذا لم يكن غايتها شوائية - ولا حال بعضها مع بعض ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا نفوس ما تحتها او ما فوقها على ما بين في موضعه - فتعين ان تكون الامر غير جسماني ولا نفسي فان وجب وجوده فهو المراد والا استلزمه وهذه طريقة الخليل (صلوات الله عليه) .

و بقرب من هذا الطريق أن الامور الزائلة ، امكانها و حدودها ظاهر ، وانفعال انصريات عن السماويات معلوم (١) وليست السماويات بعضها علة للبعض أما المحتوى للحاوي فهو ظاهر لكونه ناقص واحقر . وأما الحاوي للمحتوى فلاستلزامه (٢) لامكان الخلاء والكواكب اشرف من غيرها ، والشمس اشرف الجميع ، فهي اولى بهذا الوهم ، ومع ذلك تغير متجدد الاحوال من الطلوع والافول ، فيحتاج الى محرك غير ذاتها فما

مر الابواب الذي هو الانسان وتقربات اليه ، والانسان بعضه طالب التخلق بخلق بعض آخر حتى ينتهي الى التخلق باخلاقي الله (تعالى) ، مثلاً يتحرك الانسان ليكون عالماً أديباً ، واذا كان ، يسمى ان يصير فقيهاً ، واذا صار ، يشاقق ان يندو مثكلاً ، واذا عدا ، يجهد ان يكون حكيماً الهياً (بني عالماً عقلياً مضاهياً للعالم المبني) واذا بلغ الى هذا المقام الذي هو عريز المنال يبتنى ان يكون مثلاً عارفاً بانياً مقتدراً منصرفاً ذا رياستين فائزاً بالحسينين من خلقاً باخلاقي الله (جل جلاله) علماً وعملاً وبالجملة اذا كان الانسان رفيع الهمة لا يقنع بما نال حتى آل الى ما آل : فلا يدان يكون هناء موجود تام ، بل فوق التمام حتى توجه الكل الى جنبه وشمر والاذبال للوفود على فناء به ، وبذلوا الجهد بنية لا تقربه ، ولذا لا يتسلى الطالب المذكور الا بالاتصاف بصفات مرجعوماً به وفي الحديث القدسي : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك وخلقك لاجلي» - س. قده .

(١) أي : فلا يكون انصريات علة للسماويات ، فبقي ان يكون بعضها علة لبعض كملك لملك او الفلكي (كالشمس) لملك وأبطل الشقوق حتى ثبت المطلوب - س. قده .
(٢) وذلك ، حيث ان وجود المعلوم لا يكون في مرتبة وجود علته .

وقع في اوهاام القاصرين من «الصائبين» وغيرهم ليس الامن جهة الغلط في السماويات وبهذه الطريقة يبطل كونها الغاية القصوى ، وثبت ماودائها ماهاواكمل وهو محررها لاعلى سبيل مباشرة وتغير بل على سبيل تشويق عقلى وامداد نورى وهو واجب الوجود فاطر الكل وكمال هذه الطريقة بماحققناه واحكمناه من اثبات الحركة الجوهرية في جميع الطبائع الجسمانية ، فلكية كانت اوعنصرية ، فالافول والذئور كما يلحقها من جهة الصفات والهيئات من الاوضاع وغيرها كذلك يلزمها من جهة الجوهر والذات فمحو نواتها وبقياها على سبيل تجدد الامثال هو الذى ليس بجسم ولاجسمانى ، وعلى هذا المعنى يحمل حكاية «الخليل» (ع) حيث نظر فى افول الكواكب وغيرها بحسب تجدد جواهرها فى كل آن ، مع ما رأى من بقاء ملكوتها وصورها العقلية عند الله باقية ببقائه حيث قال (تعالى) : وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من المؤمنين فسافر (ع) بقله من هذا العالم لذئوره وزواله الى عالم الربوبية فقال : «لاحب الاقلين ، انى وجهت وجهى للننى فطر السموات والارض حنيفاً مسلماً وما انا من المشركين»

وللطبيين (١) مسلك آخر يبتنى على معرفة النفس ، وهو شريف جداً لكنّه دون مسلك «الصديقين» الذى مر ذكره . ووجه ذلك ان السالك هيناعين الطريق وفى الاول السلوك اليه عين السبيل فهو اشرف .

(١) وجه كونه للطبيى ان النفس بهاى نفس حادثة بحدوث البدن ، وانها بهاى نفس موضوع من موضوعات مسائل الطبيى كما ان طرق الحركة للطبيى لان الجسم بهاى واقع فى التغير موضوع علم الطبيى . ويجوز جعل هذا المسلك للالهى جوازا متساوى الطرفين لولم يكن راجعا بملاحظة ابتناؤه بالنحو الاوثق الاشرف على معرفة النفس المستلزما لمعرفة الرب كما قال (عليه السلام) : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وبملاحظة اخذ مجرد النفس فى الدليل وان النفس السالكة عين المسلك ، بل بهاى مجردة عين السلوك اليه ظهورها فى مقام الفعل اذ لا آية اكبر من النفس المجردة بالفعل الكاملة علما وعلا والنفس بهذه الملاحظات موضوع من موضوعات الالهى .

ولهذا الابتناء واقتناء هذه الغبايا واجتناء هذه الثمرات . (كما اشار المصنف رحمه الله)

تقريره ان النفس الانسانية مجردة عن الاجسام (١) حادثة بماهى نفس (٢) مع حدوث البدن لامتناع التمايز اولا بدون الابدان و استحالة التناسخ كما سيجيء .
فهي ممكنة مفترقة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني أما الجسم بما هو جسم (٣)

→ لا يمكن ان يقال : يمكن تقرير الدليل بوجه اخر و اخف ، فؤنة من ان هذا الجسم او الصورة او المرض او النفس الجسمانية الحدوث والروحانية البقاء عند المصنف (قده) حادثة ، فهي ممكنة مفترقة في وجودها الى سبب غير جسم ولا جسماني لان الجسم والجسماني تأثيرهما بتوسط الوضع والوضع لا يتصور بالنسبة الى الممدوم اذ كما لا يتصور الوضع بالنسبة الى المجرد كذلك لا يتصور بالنسبة الى الممدوم على الطريق الاولى .

لانا نقول يفقد حينئذ تلك الثمرات من معارف الاية الكبرى على انه يمكن ان يقال حينئذ يحمل الوضع لليلة الجسمانية بالنسبة الى مادة الممدوم من المحل او الموضوع او المتعلق كما ان حرارة الماء ممدومة لكن يحمل للناز وضع بالنسبة الى مادة الحرارة اعني الماء - س قده -

(١) ان قلت النفس غير مجردة من اول الامر بل جسمانية الحدوث وروحانية البقاء عند المصنف (قده) .

قلت اولا هذا الدليل من القوم وهم قائلون بتجرده من اول الامر في ذاته دون فعله .
وثانياً ان النفس وان كانت جسمانية حدوثاً عند المصنف لكنها مجردة بقاء فيطالب الملة لتمامها التجردى ويتم الدليل الى آخره - س قده .

(٢) قيد الحدوث بهذا القيد للإشارة الى قدم النفس باعتبار باطن ذاتها اى بما هي عقل كلي فان كينونة العقل الكلي - المفارقة ذاتا وفعلها في المقام الشامخ الجبروتى عند الله - كينونة النفوس في ذلك المقام ، ولكن نمبني على قواعد حكمية محكمة مبرهنة في هذا الكتاب والكتب الاخرى من هذا الحكم المأثله (قده) من اسالة الوجود وتشكيكه والحركة الجوهرية وجواز اختلاف افراد نوع واحد في الجسمانية والتجرد و غير ذلك و على هذا يحمل قول «افلاطون» الالهى يقدم النفس لانها قديمة بماهى نفس ، لامتناع التمايز - س قده .

(٣) ان كان المراد بما هو الجسم في بادى النظر هو الصورة الجسمية او الجسم على طريق «الاشراقيين» بقى الهيولى التى هي جوهر ابطع عند «المشائين» فهي ايضا باطل كونها ملة و الا ، لكنت الاجسام كلها ذوات نفوس مع ان الهيولى قابلة سرقة لافلية ولا فاعلية لها - س قده .

فلا علة له للنفس والا ، لكائن الاجسام كلها ذوات نفوس كذلك . و أما القوة الجسمية سواء كانت نفساً اخرى او مودة جسمية (١) او عرضاً جسمانياً فاستحال كونها علة للنفس لان تأثيراتها بتوسط الوضع فلاوضع لها بالقياس الى ماالوضع له . وايضاً الشيء لا يوجد لما هو اشرف منه ولاشك ان النفس اقوى تجوهرأ واشرف وجوداًمن سائرالقوى الجسمية . فموجد لها محالة شيء مقدس عن المواد والاجرام ، فهو الواجب جل ذكره اما بلا واسطة او بواسطة شيء من عالم امره و كلمته .

وههنا اشكالان : احدهما أنقولهم ان القوى الجسمية لاتنقل ولا تنتقل الابتوسط الوضع مستلزم لان لاينتقل ولا يوجد جسم ، ولاصفة له من المبادئ المفارقة اذلا يتصور وضع بين المادى والمفارق .

و ثانيهما انه يلزم ان لا يؤثر البدن واحواله فى النفس لتجردها عنه .

والجواب عن الاول ان الاجسام والمواد نفسها (٢) هى الموجودة المتفعلة

(١) المراد بالصورة الجسمية الصورة النوعية و هو ظاهر . أراد (قده) ابطال هذا بوجه آخر هو حديث مدخلية الوضع والا ، فيلزم المحذور الاول ايضاً وهو كون الموضوعات والمحال كلها ذوات نفوس انسانية لان العلة المستقلة لها كمال قرب ومية بمعلولها فلو كانت القوى علة للنفس انسانية كانت العلة هى الصور النوعية والاعراض الجسمية والنفس النهائية والحيوانية الملواتى فى الابدان الانسانية ، واذا كان كذلك لزم ما ذكرنا ايضاً . نعم لا يلزم ذلك فى علة نفس انسانية منفصلة لنفس انسانية منفصلة اخرى او نفس فلكية لنفس انسانية ، و تبطل بهدئ توسط الوضع - س قده .

(٢) فلو توسط الوضع فى انفعالها فى اسل ماهياتها لقبول وجوداتها عن المبادئ توسطت المادة بين نفسها ونفسها اذكلما توسط الوضع فى انفعال المواد عن القوى الجسمية توسطت المادة فى تحصيل الوضع ، ثم الوضع فى حصول التأثير والتأثر ، فلو توسط الوضع فى حصول نفس المادة عن المفارق لزم توسط الشيء لنفسه ، ولزم تقدم الشيء على نفسه ، فتوسط الوضع فى حصول نفس المادة معوقوف على توسط المادة ، وتوسط المادة معاقبال ، والموقوف على المحال محال ، وايضاً المفارق ، له اضافة اشرافية الى المواد والاجسام ، لا اضافة مقولية فكيف يتصور الوضع هنا ، وايضا ذوات الاوضاع بالنسبة الى المبادئ المالية المفارقة - فلو عن مبدء المبادئ ليست بدوات اوضاع كما أنها من هذه الجهة ليست بزمانية ولا مكانية ، بل كالآن و النقطة - س قده .

عن المبادئ لا المتعلقة عنها بتوسط اوضاعها ، فالمحال غير لازم ، واللازم غير محال .
 واما عن الثاني فالتقسيم عندنا غير متأثرة عن البدن من حيث تجربتها عنه ، بل
 من حيث تعلقها به ، وتمام هذا البحث يطلب من كتابنا المسمى «بالمبدء والمعاد» .
 واما المتكلمون (١) فطريقتهم تقرب « من طريقة الطبيعيين » المبينة على
 الحركة لان طريقتهم تبني على الحدوث قالوا « ان الاجسام لا تخلو عن الحركة
 والسكون » و هما حادثان ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالاجسام كلها
 حادثة ، وكل حادث مفتقر الى محدث ، فمحدثها غير جسم ولا جسماني ، وهو الباري
 (جل ذكره) دفعا للدور والتسلسل (٢) .

وهذا ايضا مسلك حسن لانا قد بينا ان تجدد الحركات يرجع الى تجدد في
 ذوات المتحركات ، و أن حامل قوة الحدوث لا بد ان يكون امرأ مبهم الوجود .
 متجدد الصور الجوهرية ، و الاعراض تابعة في تجدها و ثباتها للجوهر ، فالعالم
 الجسماني بجميع ما فيه زائلة دائرة في كل آن . فيحتاج الى غيرها ، وهذا بعينه
 يرجع الى الطريقة المذكورة . والمنع المشهور - الذي كان متوجها الى كلية الكبرى
 في دليلهم من عدم تسليم أن كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث - مدفوع بما قررنا
 وكذا البحث المشهور - من انه يمكن حدوث كل فرد من الحركة او المتحرك مع
 استمرار الطبيعة النوعية ساقط لان الكلي الطبيعي غير موجود عندهم اصلا و غير
 موجود عندنا بالذات اذ الوجود للمبينة مفهوم ومعنى الامر حبه الوجود والشخص
 وليس لشيء من الحركات والمتحركات وجود ونشخص على نفس التقيد والاستمرار .

(١) اي : الكارم القاصدون بالحدوث الحدوث التحددي الذاتي . واما المتنادون
 - بهم بالزمان الموهوم فكلا - سقده .

(٢) لا يخفى عليك ان اخذ الدور والتسلسل في برهان المتكلمين - سقدهم - فانهم ليسوا
 يفعلون بموجود مجرد سوى الواجب (حل ذكره) ، فصرف قيام الدليل على انه لا يمكن ان
 يكون المحدث حسما او حسما تاكاف في اثبات وجود الواجب (تعالى) على طريقتهم ، ولا
 يحوج الى التمسك بالدور والتسلسل - اد .

الفصل (٥)

في ان واجب الوجود انتمهية

استدل عليه : بأن كل مية يعرض لها الوجود ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقاً للموجود ، يحتاج الى جاعل يجعلها كذلك ، فان كل عرضى مطلق ، اما بالمعروض او بغيره ، لكن يمتنع تأثير المية فى وجودها او كونها بحيث يلزمها الوجود ، لان المؤثر فى وجود شيء او المستلزم لوجوده لا بد ان يكون له تقدم بالوجود عليه فلو كانت السببية سبباً لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على وجودها وكانت موجودة قبل ان تكون موجودة ، وهو محال وهذا بخلاف استلزامها لبعض صفاتها التى هى غير الوجود - كاستلزام المثلث لزواياه ، واستلزام الاربعة - زوجية فان هناك لا يلزم تقدمها بالوجود ، فاذن لو كان وجود الواجب زائداً على مهيتها يلزم ان يكون مفقوداً الى سبب خارج عن ذاته وهو ممتنع ، وهذه الحجة غير تامة عندنا لانها منقوضة بالمية الموجودة التى كانت للممكنات اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء (١).

فان اجيب بأن هناك ليست قابلية ولا مقبولية ، بل معنى كون المية غير - الوجود ان للعقل أن يلاحظها من غير ملاحظة الوجود ثم يصفها به فلا مغايرة بينهما فى نفس الامر ، انما المغايرة بينهما بحسب المفهوم والمعنى عند التحليل .

(١) مانقضى (قده) به فغير ناقض فان تقدم الفاعل - مسلم قدبرهن عليه . واما القابل فلا يجب تقدمه على مقبولة ، بل الامر بالمعكس فان المودة شريكة الملة للهوى فلا جرم تكون متقدمة عليها بجميع انحاء التقدم كما صرح هو (قده) عليه فى موارد متعددة . اللهم الا ان لا يراد من القابل مناه المصطلح ، بل الموضوع الخارجى لموضوعات قضية لقاعدة الفرعية .

لكن يرد عليه - مع ان قاعدة الفرعية لاتقتضى الانتقارن الامرين (المثبت والمثبت له) فى الثبوت ، واما تقدم المثبت لهففى احسن منه ، ولم يتم عليه دليل آخر - أنقياس الماهية بالموضوع والوجود بالمواضع مع الفارق ، بل بلاجماع فان الماهية بالحقيقة عكس الوجود وحده . وزيادة الوجود ذهنا وعروضه عليها يتمل من العقل وتحليل منه لا يقاس عليه الخارج الذى لا يناله بواقعيته الذهن وتحليلاته - اميد .

فيجاب بمثله اذا كان الواجب ذاتية (١) . و ايضا قد علمت ان الموجود عندنا في ذوات الوجود ليس الا وجودها ، وهو الاصل في الموجودية دون المية .

(١) معنى لما كانت الماهية امرا اعتباريا ولم يكن اثنتية حقيقة في الممكن بسببها ولاقابلية ولا مقبولة حقيقتين ، ولا يجب تقدم لمثل ذلك القابل بالوجود وان وجب تقدم القابل الحقيقي على المقبول ، فكيف يكون اثنتية حقيقة في الواجب بسبب تلك الماهية الاعتبارية ؟ فلاجمالية ولامجمولية حقيقتين حتى يجب التقدم بالوجود لمثل ذلك الفاعل و انوجب في الفاعل الحقيقي حيث يكون اثنتية حقيقة وجملا حقيقيا . وليس المراد ان هنا جملا حقيقيا وفاعلية حقيقة لتلك الماهية بالنسبة الى وجودها ومع ذلك لا يجب تقدمها عليه بالوجود لما عرفت من ان الماهية اعتبارية صرفة فانية في الوجود في الممكن فكيف في الواجب ؟ فلا تستدعي التقدم بالوجود في كلا المقامين اذا لوجود لها فلا يرد على المصنف (قده) ما اورد . المحقق (الطوسي) (قده) في «شرح الاشارات» جوابا لنقض «الامام الرازي» بالتالي : «من ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة امة خارجية عند وجودها في العقل فقط » هذا بيان مرامه رفع مقامه .

والجواب انه بعد التحليل وتجويز العقل فيه (تعالى) شيئا وشيئا هما ماهية ووجود وهو مرتبة من نفس الامرياء - اما ان يجعل العقل تلك الماهية فاعلة اوقابلة للوجود ، او فاعلة ولاقابلة ، وقس عليه الاحتمالات في الوجود بالنسبة الى الماهية ، فان كانت فاعلة كانت متقدمة بالوجود على الوجود لان تجويز الشيء في قوة تجويز لوازمه الا ترى ان الماهية الممكن عنده (قده) اعتبارية ؟ ومع ذلك بعد التحليل اذا ظرت الى نفسها فهي قابلة والوجود مقبول لان هذا من لوازم الماهية الامكانية فاذا قيل بالماهية الامكانية في الممكن الذي هو زوج تركيبى ، لا يمكن ان لا يقال بانها قابلة و اذا قيل بانها قابلة ، لا يمكن ان لا يقال بانها مقدمة على المقبول بالتجوهر ، فكذا اذا قيل بالماهية الوجودية له (تعالى) ينفي ان يقال : انها فاعلة لوجوده ، و اذا قيل بانها فاعلة لا بد ان يقال : انها متقدمة بالوجود وكل ذلك نشأ من القول بان غيم شيئا وشيئا ولو باعتبار العقل وان كانت قابلة والقبول بمعنى الموصوفية كما في الاربعة والزوجية - كانت فاعلة ايضا ولزم المحذور ، وان كانت قابلة والقبول بمعنى الانفعال - كانت ماهية امكانية وهو الخلف وان لم تكن فاعلة ولا قابلة لهيؤد التركيب الى الوحدة لعدم ارتباط بينهما ولزم الاثنتية كما في الحجر الموضوع بجانب الانسان ، وان كان الوجود فاعلا اوقابلا والقبول بمعنى الموصوفية فالماهية لا تكون مجعولة لانهادون الجملة .

سواء كان الوجود مجعولا لغيره او واجبا فكما ان وجود الشيء (١) اذا كان مجعولا كانت ماهيته مجعولة بالعرض تابعة لمجمولية الوجود فكذلك اذا كان الوجود لا مجعولا كانت الماهية لا مجعولة بلامجمولية ذلك الوجود . و بالجملة وقع الاشتباه في هذه الحجة بين عارض الماهية وعارض الوجود (٢) ' وليس معنى عروض الوجود للماهية الا المفايزة بينهما في المفهوم مع كونهما امرأ واحداً في الواقع .

— وان كان قابلا للقبول بمعنى الانفعال — كانت الماهية صفة ذاتية على الوجود متجسدة ، وان لم يكن فاعلا ولا قابلا لها لزم مثل ما مر . وايضا على اكثر التقادير لزم الخلق وهو ان ماهو الواجب هو الوجود والماهية خارجة .

وانما وجه آخر سوى ما ذكرنا في حواشينا على السفر الاول وهو ان الماهية لما كانت حثيثة ذاتها حثيثة الاختلاط والضييق فلو كانت هي حقيقة الواجب (عالي) لم يكن محيطا كما ترى ان كل ماهية تنافي الماهية الاخرى ولولا الوجود لم يصدق الطبايع بسنها على بعض والوجود الحقيقي حثيثة ذاتها حثيثة الوحدة والسمة لا يناد الاشراء والماهيات ولا ينافيها حتى أن كل ماهية وجود بالحصل الطابع الصنهي فنظن .

وجه آخر : الغرض المتحقق اما وجود واماماهية ، والماهيات كلها كماهية واحدة فانها ليست حثيثة الوجود ولا الدم والماهية لا تلحق بالحضرة الربوبية لانها حثيثة ، عدم الاباء عن الوجود والدم بقى الوجود لانه حثيثة الاباء عن الدم — من قده .

(١) هذا غير متعلق بكلام القوم لانهم جعلوا الوجود على تقدير الزيادة مطلالا للماهية ، بل لما قال : وان الوجود هو الاسل للماهية تبعه توهم ان ماهيته مطلولة لوجوده حينئذ مع انها ماهية وجوبية ، دفع هذا التوهم بانها لا مجعولة بلامجمولية ذلك الوجود ، وانت تعلم ان الماهية ما هي حاكية من الوجود المحدود فبالحقيقة ذاته الوجود السرف وما سماه الماهية التابعة للامجمولة في مفاهيم الصفات والاسماء الحسنى الحاكية عن الوجود الغير المحدود فابن الماهية المطلحة المتنازع فيها التي هي الكلى الطبيعي — من قده .

(٢) هذا منه (قده) غريب فان وجود الممكن عرضي لماهية متمثل وليس من عوارض الوجود للماهية ، بل من عوارض الماهية ، كما مر غير مرة في السفر الاول — من قده .

وربما تقرر الحجة (١) على بطلان كون الواجب ذاتية هكذا : و هو أنه لو كان وجوده زائداً عليه حتى يكون الفأ موجوداً مثلاً ، لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العارض موجوداً ولا معدوماً ، كما حقق في مبحث المية وكلما كان كذلك فهو ممكن ، لأن اتصافه بالوجود ، أمّا بسبب ذاته وهو محال اذ الشيء مالم يوجد له يوجد ، فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هذا خلف و اما بسبب غيره ، فيكون معلولاً فلا يكون واجباً بل ممكناً .

اقول : ولأحد ان يختار شقاً آخر غير الشقين المذكورين بحسب الاحتمال ، وهو كون (٢) اتصافه بالوجود بسبب الوجود ، كاتصاف الهولي بالصورة فان الصورة منشأ حصول الهولي ، و منشأ اتصاف الهولي بها ايضاً ذاتها لا شيء آخر فلا يلزم كون الوجود معلولاً ، وكون كل صفة مفتقرة الى موصوفها غير مسلم (٣) في الاوصاف التي بحسب التحليل العقلي .

(١) «اللام» للمعنى الذكرى فهي الحجة السابقة ، الا ان مطالبة الملة هناك للوجود و مهيئاً للاتصال سقده .

(٢) هذا بناء على التحقيق الذي هو اصاله الوجود و اقول على هذا ، فماهية ليست ماهية وجوبية لمسيبيتها في اتصافها بالوجود فلا تصح ان تكون تلك الماهية في مقام الذات فتكون من المرشحات الثابتة كالصفات الاضائية ومفاهيم الاسماء الحسنى كما قلناه وايضاً ليس الوجود امراً ينضم الى الماهية بل كون الماهية وتحققها : لقولكم «اتصافها بالوجود بسبب الوجود بمنزلة قولكم : «الماهية المتحققة» مع انها كانت متساوية النسبة الى التحقق و اللاحق ، اللهم الا ان يقال منظوره المناقشة بابداء شق ثالث بل رابع كما في قوله : «وايضاً لباحث» الى آخره ، فلا يكون المنفصلة حقيقية .

ثم لو قيل ان تلك الماهية الاعتبارية مرتبة ذاتها سنخ عدم الالباء عن الدم او ان الوجود غير المتناهي في شدة النورية كيف ينتزع منه الماهية ، سلم ذلك ، لكنهما دليلان آخران وهو يناقش في هذه الحجة مع الاتفاق على حقيقة المدعى الشامخ سقده .

(٣) لا يقال هذا منع مقدمة لم تؤخذ في الدليل فان من قال بوجود زائد على ماهية الواجب (تمالي) لا يبالي بافتقار وجوده الى ماهية نفسه . نعم لا يقول بافتقاره الى غيره ، الا ترى انهم في الاستدلال لم يجعلوا المحذور ، الافتقار فيما اذا كان وجوده معلولاً ولا زماً لماهيته بل ؟

وايضاً لباحث على اسلوب القوم ، أن يقول: أن المحجوز الى العلة هو الامكان كما هو المشهور ، فاتصاف الشيء بامرا اذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتصف به وأن لا يتصف به ، لم يكن بدّ هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً بهذا الامر ، كحال الجسم مع الياض . واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكناً بل واجباً او مستمناً ، فلاحاجة هناك الى علة ، فاذن نقول : اتصاف الواجب بوجوده ضروري فلاحاجة الى سبب ، ومنشأ هذه الضرورة هو الوجود (١) دون المية ، وما يقال ' من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده ، فمعناه أن ذاته لا يجوز ان لا يتصف بالوجود ، لان هناك اقتضاء وتأثيراً ولهذا قال بعض اهل التحقيق: صفات الواجب لا تكون آثاراً له وقد يقال : ان الواجب عندنا عبارة عن اقتضاء الوجود ، فاذا كان ذات الواجب مقتضياً لوجوده ، كان واجباً ، فلا يحتاج الى علة ، لان الحاجة فرع الامكان ، فلا يلزم تقديم الشيء على نفسه .

والذي افاده بعض المتأخرين في دفعه : انه لافرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة فاذا كان مقتضياً لوجوده كان علة لنفسه . قال : « فان قلت معنى الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجوداً ، لان يكون هناك تأثير وتأثر . قلت : عدم الامكان اما بالنظر الى المية الى غيرها . وعلى الاول يكون الذات علة ، اذ لا معنى لليلة الا ما يكون امتناع عدمه بالنظر اليه ، وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجباً انتهى .

اقول : لاحد ان يقول: لعل عدم الامكان بالنظر الى وجوده بان وجوده يقتضى ان

مر تقدم الشيء على نفسه . لانا نقول منظورة (قدم) دفع الدور المنوم وروده بأنكم جعلتم الموصوف الذى هو الماهية مفتقرة الى الصفة التى هي الوجود والصفة بما هي صفة مفتقرة الى موصوفها فيبدو - س قدمه .

(١) هذا بناء على اسالة الوجود ، واما على اسالة الماهية فيقال : المنع كون الماهية الوجوبية ملزومة للوجود فنسبته اليها ضرورة كنسبة الزوجية الى الاربة كما يأتى بعد اسطر ، وكذا على هذا قول القائل: الواجب ما يقتضى ذاته الوجود على ظاهره . لكن الكل باطل لان ملزوم الوجود وجود او محضوف - س قدمه .

يكون له مية منصفة به كما في اتصاف الجنس بالتصل، فان معنى الحيوان (مثلاً) وان كان دائماً عليه معنى الناطق بل معنى الانسان، فاذا نظرنا الى معنى الحيوان من حيث هو هو امكن ان يتصف بالناطق وبالانسان وان لا يتصف، واما اذا نظرنا الى معنى الانسان مية، والى معنى الناطق وجوداً، كل الاتصاف بالحيوان واجباً (١)، وكون الانسان مقتضياً للحيوان لا معنى له الا كونه في ذاته مادامت ذاته مصداقاً للحيوانية. وكذا كون وجود الناطق مقتضياً للحيوان لا يوجب ان يكون هناك اثنيّة في الوجود وتأثير وجعل متخلل بينهما، بل كون الناطق موجوداً هو بعينه كون الحيوان موجوداً بالتقدم وتأخر اذا الجنس والفصل متحدان في الوجود، وبينهما مغايرة في المفهوم. نعم اذا اخذ الحيوان مجرداً عن الناطق وغيره واخذ الناطق مجرداً عن الحيوان وفرض وجودهما على هذا الوجه، لكانا متغايري الوجود، لكن ذلك امر يختاره العقل بلا مطابقة للواقع.

وبالمجمل ما ذكره (٢) لوتيم فانما يتم على اسلوب اصحاب الاعتبار، حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية الوجود وأن موجودية الاشياء انما هي في ذوات الميات، بكون مياتها واقعة في الاعيان، بحيث يكون الوجود مترعاً منها، فيكون الاصل في الموجودية في كل ماله مية هو المية دون الوجود، فكون الوجود زائداً في الممكن ان مية في ذاته ليست بحيث ينتزع عنها الموجودية الا بحسب امر آخر، وكونه عيناً في الواجب، أن ذاته بحيث لو حصلت في الذهن لا تنزع منه الموجودية. كما صرح به المحقق الدواني في قوله :

« هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عيناً

(١) لا يخفى ان وزان ما ذكره من انما هي متصفة بالوجود وجوباً باقتضاء الوجودان يقال: الحيوان منصف بالانسانية وجوباً باقتضاء الانسانية. اللهم الا ان يقال التضييق ليس الا في ان الاتصاف تحليلي، وفي ان الوجوب بالنظر الى الفصل الذي كالوجود - سقده.

(٢) كدم تظنهم بان الوجوب بالنظر الى الوجود الاصيل وانسب الاتصاف هو الوجود الحقيقي، وعدم تظنهم في اصل الحجة بانه على فرض الماهية لمعنى اعتبارية لا يميز الوجود عرضياً خارجياً بل لوصار لمار معروضا والماهية عرضية تحليلية سقده.

لشيء منها حقيقة ، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو معجول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكنات ذاتها من حيثة مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته ، فانه وجود قائم بذاته ، فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره . انتهى

فظهر من اسلوبهم ان كون الوجود عينا في الواجب مجرد اصطلاح (١) وقع منهم من غير ان يكون هناك فرد حقيقي من المسمى بالوجود . والذي ذكره انما يصح في هذا المفهوم العام الممدى دون حقيقة الوجود الذي به حقيقة كل شيء ، ويتعدد بتعدد الاشياء ذاتا وهوية ، ويختلف باختلافه معنى ومية .

واما على ما ذهبنا اليه حسب ما اقيم عليه البرهان ، من كون الوجود لكل شيء هو الموجود في الواقع ، فقولهم : ان الوجود زائد في الممكن عين في الواجب ، معناه ان ذات الممكن وهويته ليست بحيث اذا قطع النظر عن موجوده و مقومه يكون

(١) انما حمل كلام المحقق «الدواني» على ذلك مع تريحه بانه (تمالي) وجود قائم بذاته ، لتصلبه في اصالة الماهية واعتبارية الوجود ، والشيء اماماهية واما وجود و اذا كان الوجود اعتباريا كان الواجب (تمالي) من الفئتين شيبة الماهية فليس الوجود في كلامه الا (انه تمالي) بذاته منشأ انتزاع مفهوم الوجود ، فالتفوه بالفرد للوجود خروج عن منجبه ولو شاء ان لا يخرج لقال بما قال «السيد المدقق» ان كونه (تمالي) وجودا بعنا - كما قال الحكماء - انه موجود بحت بمعنى ان غيره الف موجود وباه موجود و هو موجود فقط . لا يقال : عليه اكثر من موجود ، وانه ماهية بذاتها مستحقة لحمل موجود بلاحيثية تقييدية ولا تمليية ، بخلاف الماهية الامكانية فانها بذاتها غير مستحقة لحمل موجود ، ولا ممدوم ، لانه فرد من الوجود اذا فرده ولو في الذهن ولكن كلاهما بمنزل عن التحقيق .

ان قلت لعل المحقق «الدواني» قال باعتبارية الوجود حيث لا فرده في الممكن فان موجودية الممكن عنده بالتساو الى حضرة الوجود القائم بذاته .

قلت اذا كان للمنوان معنوي في الخارج واو كان واحدا فهو اصل ولا يمتل اعتباريته بمجرد ان ليس له فرد في موضع آخر الا ترى انه لا يمتل اعتبارية الشمس لانه ليس لها فرد آخر؟ - سقده .

موجوداً و واقعاً في الاعدان (١) ، لان الهويات المعلولة (كامر) فآقرات الفوات الى وجود جاعلها وموجدها ، فوجود الممكن حاصل بالجعل البسيط فوجود الجاعل مقوم للوجود المجهول ، فلو قطع النظر الى وجوده عن وجود جاعله لم يكن وجوده متحققاً كما علمت ، بخلاف الواجب جل ذكره ، فانه موجود بذاته لا بغيره . فالممكن لا يتم له وجود الا بالواجب ، فوجود الواجب تمام لوجود غيره و هو غنى الذات عن وجود ماسواه . فثبت ان الوجود ذاتي الممكن عين في الواجب . تأمل فيه فانه حقيق بالنصديق .

ويمكن ان يقال في معنى كلامهم ان الممكن ذومية وان الواجب لامية له وجه آخر وهو : ان كل ماسوى واجب الوجود (٢) يتصور مرتبته من مراتب نفس الامر ،

(١) هذا اذا اريد بالممكن وجوده ، واما اذا اريد ماهيته فممتاء ان فيه حيثية اخرى لاتأبى عن الوجود والعدم ، لكنها لا اعتباريتها عارضة من قدمه .

(٢) ممنوع اما اولاً فلان الواجب على تقدير كونه ذامية لمرتبة خاصة لا يوجد في غيرها و هي مرتبة ماهيته المتسادة عن سائر الماهيات لذاتها ، و تتميز بها مرتبة وجوده التي هي اعلى المراتب من الحقيقة المشككة فوجوده محصور في مرتبته ، واما سائر مقامات الوجود فانما وجوده فيها بمعنى الاستلزام لكونه علة اولي يستلزمه كل معلول بافتقاره لا لوجوب وجوده .

و اما ثانياً فلجواز ان يدعى الصمم ان الذي ذكره ، من خواص الماهية الامكانية لا مطلق الماهية حتى الماهية المفروضة للواجب .

واما ثالثاً فلان ما ذكره من ان للاشياء سوراً معلومة عند المبادئ انما تتسلم في العلم الحضورى والمعلوم حينئذ وجوداتها لاماهياتها . و اما العلم الحسولى الذى معلومه الماهية الكلية فالذى ذكره (في أبحاثه السابقة في كيفية تحقق المقولات الكلية في الذهن) يقضى ان لا يتحقق علم حصولي في الموجودات المجردة ذاتاً وفضلاً فلا تنفل .

و يمكن تقريب كون ماهيته انيته (بمعنى اشتقاه الماهية منه) بوجه آخر و هو ان لازم فرض وجوب الوجود بالذات ثبوت الوجود له على اى تقدير ، فإى موجود قد درنا وجوده ، كيفما قدرنا ، فهو موجود معه ولو لم نقد شيئاً (وهو أيضاً تقدير) فهو موجود فله الوجود من دون قيد او شرط اذ لو كان وجوده متقيداً بتقدير او شرطاً بشرط لا يرتفع على تقدير ارتفاعه ،

لم يكن هو في تلك المرتبة موجوداً بوجوده الذي يخصه (١) فيكون باذاته هناك مهية غير موجودة وصورة معلومة فان الجسم بما هو جسم ليس له وجود في مرتبة النفس، ولا النفس من حيث هي نفس، موجودة في عالم العقل، وكذا كل مجعول ليس له وجود في مرتبة وجود جاعله فيمكن ان يتصور له مهية في تلك المرتبة غير موجودة. بعد بهذا الوجود الخاص، كيف؟ وللانشاء صور معلومة للمبادئ قبل وجودها وليس هكذا واجب الوجود لانه كما يوجد في حد ذاته، يوجد في جميع المقامات الوجودية لابعنى انه يصير مرة كذا ومرة كذا، بل بمعنى أن لاشئ من نشأت الكون الا يصدق بحسبه وان الباري موجود، ولاشأن من الشؤون الوجودية الاولى فيمشأن (٢).

وهي هنا ملك آخر في نفى المهيبة عن الواجب - وهو قريب المأخذ مما ذكرها صاحب المطارحات - هو، ان الوجود اذا كان زائداً على المهيبة، يقع المهيبة تحت مقولة من المقولات وتكون لامحالة من مقولة الجوهر دون مقولات الاعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معين مشهور او غير مشهور او تزيد عليه، لان مقولات الاعراض قيامها بغيرها فاذا كانت تحت مقولة الجوهر فلا بد ان تنخص بفصل بعد اشتراكها مع غيرها من الانواع، فتنحصر الى المخصص وايضاً لاشبهة في حاجة بعض الانواع الجوهرية الى المخصص والمرجع، واذا صح الامكان على ما تحت الجنس من الانواع، صح على الجنس بما هو هو، اذ لو امتنع الامكان على طبيعة الجنس امتنع على طبيعة كل نوع منه، فكان لا يتصور ممكن من ذلك النوع، فان الحيوانية (مثلاً) لما امتنع عليها الحجرية يستحيل على الانواع التي تحتها فالامتنع على الجنس

والمفروض ثبوته على أي تقدير، هذا خلف، فهو مطلق غير محدود فلامهية له اذ لو كانت له ماهية لامنازات عن غيرها من الماهيات وارتفعت بالضرورة مع ثبوتها وهي ثابتة على أي تقدير، هذا خلف، فواجب الوجود بالذات لاماهية له - طمذله

(١) اي: وان كان موجوداً بوجود آخر تطفلاً كما في اذهائنا وكذا في الازدهان العاليية فان للماهيات برزات سابقة ولا حقة - سرقده.

(٢) ولكن له شأن ليس له افاقه شأن كما قيل: الحمد لله الذي برهانه ان ليس شأن ليس فيه شأنه - سرقده.

والواجب عليه ، اذا كان لذاته لا لعروض شيء ، يتعدى الى الانواع ، فاذا احتاجت انواع مقولة الى غيرها ، لزم الامكان على الجنس . فلو دخل واجب الوجود تحت المقولة للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس ، فما كان واجباً بل ممكناً وهو محال . فاذا استحال كون الواجب تحت مقولة فلم يجوز ان يكون ذاتية فكان وجوداً بحتاً وهو المطلوب .

الفصل (٦)

في توحيده اى : انه لا شريك له في وجوب الوجود .

قد سبق منا طريق خامس عرشي في هذا الباب ، لم يتفطن به احد من قبلى ، ذكرته في القسم الاول الذى فى العلم الكلى وضوابط احكام الوجود ، و سنشير ههنا الى مسلك شريف آخر قريب المأخذ من ذلك .

والذى استدل به فى المشهور على هذا المقصد هو أنه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منهما عن الآخر ، فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته (١) فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما بالحمل العرضى ، وكل عارض معلول للمعروض ، فرجع الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده ، وقد بان بطلانه . واما ان يكون الامتياز بالامر الزائد على ذاتيهما ، فذلك الزائد اما ان يكون معلولاً لذاتيهما وهو مستحيل لان الذاتين ان كانتا واحدة كان التعيين ايضاً واحداً مشتركاً فلا تعدد ، لا ذاتاً ولا تعيناً ، والمفروض خلافه . هذا خلف . وان كانتا متعددة كان وجوب الوجود (اعنى الوجود المتأكد) عارضاً لهما ، وقد تبين فيما سبق بطلانه ، من ان وجود الواجب لا يزيد على ذاته . واما ان يكون معلولاً لغيرهما فيلزم الافتقار الى الغير فى التعيين وكل مفتقر الى غيره فى تعينه يكون مفتقراً اليه فى وجوده ، فيكون ممكناً لا واجباً .

ويرد عليه : أن معنى قولكم : « وجوب الوجود عين ذاته » ان اردتم به : أن هذا المفهوم المعلوم لكل احد عين ذاته فهذا مما لا يتقوه به رجل عاقل . وان اردتم كون ذات الواجب بحيث يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود ، بخلاف الممكنات اذ ذاتها

(١) اى : بشام ذاته البسيطة « فيكون مفهوم واجب الوجود محمولاً عليهما » ، الى آخره . او

بذاتها غير كافية في كونها مبدء هذا الانتزاع بل بسبب تأثير الفاعل فيها ، فلم لا يجوز ان يكون في الوجود شيان كل منهما بذاته مصداق هذا المفهوم ومنشأ انتزاعه .

فان قيل قد ثبت أن الذي يكون بذاته مبدء انتزاع الوجود المشترك لا بد ان يكون وجوده الخاص (١) وتعيينه الذي هو عين ذلك الوجود غير زائد على ذاته . فالوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية ، فلا يمكن اشتراكه وتمعده فيرد عليه الشبهة المشهورة المنسوبة الى «ابن كمونة» بان العقل لا يأبى باول نظره ، ان يكون هناك هويتان بسيطتان لا يمكن للعقل تحليل شيء منهما الى مبدء ووجود (٢) ، بل يكون كل منهما موجوداً بسيطاً مستغنياً عن العلة ، ولذلك قيل : ان في كلام الحكماء في هذا المقام مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم و الفرد ، فانهم حيث ذكروا : ان وجوده (تعالى) عين ذاته ، ارادوا به الامر الحقيقي القائم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته . وحيث برهنوا على التوحيد : بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ، ارادوا به المفهوم . اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم يتم برهان التوحيد . لجواز أن يكون وجودان خاصان قائمان بذاتيهما و يكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجوداً خاصاً متعيناً بذاته ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة .

اقول هذه الشبهة شديدة الورد (٣-٤) على اسلوب المتأخرين القائلين باعتبارية

(١) فاذا كان غير زائداً فلم يكن فيه الماهية المكثرة والشيء بنفسه لا يثنى ، فكيف بشئ وجوده الخاص الذي هو عين نفسه ؟ س. قد.

(٢) بل وتبين فان كلام السائل كان فيه ، فيكون ماهية كل منهما ووجوده وتبينوا احدية بسيطة فيكون تبينهما البسيطان (كوجوديهما وذاتيهما البسيطتين) متغالطين بشئ في الذات الذين لا يبيّن لهما فما قال السائل من ان الوجود الخاص الواجب عين هويته الشخصية سلم ولكن قوله : «فلا يمكن اشتراكه» ممنوع ، لم لا يجوز ان يكون هناك شخصان كذلك . س. قد.

(٣) اقول : وشبهة ابن كمونة ، شديدة الورد على طائفتين : احدهما الطائفة الذين اشار

اليهم المصنف (قد) فانهم حيث قالوا باء الة الماهية والماهيات حيثية ذواتها حيثية الكثرة فطرها الاختلاف بل هي مثار الكثرة والاختلاف في الوجود ايضا بوجه وكانت هي حقيقة الواجب (تعالى) كما في الموجودات الممكنة . كان الوجود المشترك بين الواجبين ايضا عندهم انتزاعياً .

الوجود حيث ان الامر المشترك بين الموجودات ليس عندهم الا هذا الامر العام لا تنزاعى.

مصرفا وجاز الاختلاف بشام الذاتين ماهيتهما البسيطتين (كماهيات الاجناس القدوى) و
جاءا اختلاف المنوان والمنون في الاحكام (كالوحدة في المنوان والاختلاف في المنون)
لاختلافهما صنفا اذ ليس المنوان مفهوم ذاتيا والمنون مصداقا ، بل مبدا للاتزاع فلا يمكن
الزام التركيب ولا الاحتياج في التمين الى الغير ولا مرضية الوجود والوجوب الحقيقتين ولا
فير ذلك على مورد الشبهة .

ولما نهيهما الذين قالوا بعدم السنجية بين الملة والمعلول بل بين وجود ووجود ولو
كالسنجية بين الشيء والشيء ، سواء قالوا بالاشتراك اللفظي في الوجود حذوا من السنجية
او بالاشتراك المعنوي ، بل وان قالوا باسالة الوجود و لكن قالوا فيه بحقائق متباينة
بنواتها البسيطة بحيث لاحشية اتفاق بينهما تكون عين ما به الاختلاف ، بل اقول : دفعها على
هؤلاء أصعب من دفعها على اولئك ، بل لا تنحل لانها من لوازم ذلك المنهج حيث لا يسمرون
لكنهم ينطقون بالتوحيد به يقتضون لانهم اذا جردوا عدم تلك السنجية بين الملة والمعلول
فليجوزوا بين علمين وواجبين .

واما على المنهج المنصود من كون الوجود اميلا وعضوانا لحقيقة بسيطة نورية مشككة
بالتشكيك الخاص ، نسبتها الى نسبة الذاتي الى ذاتي والمفهوم والفرد الحقيقي ، لاسية
المفهوم الاتزامي الى منشا الاتزاع فهي سهلة الدفع كما حققته (قده) وهذه كلها ظاهرة عند
الاستدب هذه القواعد التي اسمها هذا الحكيم المتأله في هذا الكتاب وغيره من ذبوره (شكر
الله عليه) بس قده

(٤) قال سيدنا الاستاذ دام بقاءه : انها ليست بواردة على القائلين باسالة الماهية ايضا ،
وذلك لان جل هؤلاء ذهبوا الى الواجب الى انه وجود بحت بسيط ، لاحشية ماهية هناك يكرن
الوجود عارضا لها ، فالوجود عندهم يكون عين ذاته ، وقد اقاموا البرهان على توحيد الواجب
ايضا على هذا الاساس ، وعليه تكون وشبهة أين كمونة مندفعة غير واردة اصلا حيث ان اساسها
فرض اسالة الماهية واعتبارية الوجود وهم لا يقولون به في ناحية الواجب تعالى . نعم من
يقول باعتبارية الوجود في الواجب ايضا فانه ماهية مجهولة الكنه حتى يكون وجوب الوجود
لادم العامة حيث لا يسمم الجواب عن والشبهة ، بما ذكر ، بل يجيبون بانه لا يمكن اتزاع
مفهوم واحد من مصداقين متباينين بالذات ليس بينهما جهة شركة اصلا ، فانه لا بد ان يكون في
تيقن الماهيتين جهة شركة حتى يصح اتزاع مفهوم واحد هو يستلزم التركيب في ذاته ، تعالى
عنه . اميد .

وليس للوجود المشترك فرد حقيقي عندهم ، لافى الواجب ولا فى الممكن و اطلاق الوجود الخاص على الواجب عندهم ، ليس الا بضرب من الاصطلاح ، حيث اطلقوا هذا اللفظ على امر مجهول الكنه ، واما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الانتزاعى له افراد حقيقية ، نسبته اليها نسبة العرض العام الى الافراد و الانواع فليست قوية الزورود بل يمكن دفعها بأدنى تأمل وهو ان هذا المفهوم وان كان منتزعا من المية بسبب عارض ، لكنه منتزع من كل وجود خاص حقيقى بحسب ذاته بذاته ، فاذن نسبته الى الوجودات الخاصة نسبة المعانى المصدرية الذاتية الى الميات ، كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان ، حيث ثبت ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع هي منه ، وكذلك تعددها فيه تابع لتعدد ما ينتزع منه ، فان الانسانية (مثلا) مفهوم واحد ينتزع من ذات كل انسان ، ولا يمكن انتزاعها من مية فرس او بقرة او غير ذلك ، فاتحادها فى المعنى مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها بحسب ذاتها معنى ، سواء كان ذلك المعنى جنساً او نوعاً ، فاذن لو كان فى الوجود واجبان لذاتيهما ، كان الوجود الانتزاعى مشتركاً بينهما كما هو مسلم عند الخصم ، و كان ما بازائه من الوجود الحقيقى الذى هو مبدء انتزاع الموجودية المصدرية مشتركاً ايضاً بوجه ما فلا بد من امتياز احدهما عن الآخر بحسب اصل الذات ، اذ جهة الاتفاق بين الشئين اذا كانت ذاتية لا بد وان يكون جهة الامتياز والتعين ايضاً ذاتياً فلم يكن ذات كل منهما بسيطة والتركيب ينافى الوجوب كما علم .

بقى فى المقام شىء آخر وهو ان ما به الامتياز قد يكون بنفس ما به الاتفاق ، كما فى التفاوت بالحدة والضعف على ما رأينا فى باب حقيقة الوجود ، فلا حدان يقول : امتياز احدا الواجبين عن الآخر لعله حصل بكون احدهما اكمل و جوداً و اقوى من الآخر بحسب ذاته البسيطة ، ولانسلم فى اول النظر امتناع كون الواجب انقص من واجب آخر ، وان سلم امتناع قصوره عن ممكن آخر .

لكن هذا مدفوع بما اشرنا اليه سابقاً من أن القصور يستلزم المعلولية ، اذ الحقيقة الوجودية لا يمكن ان يكون ذاتها بذاتها من غيرعلة ، مستلزماً للقصور ،

إذا القصور معناه غير معنى الوجود ، لان القصور عديم^١ والشئ لا يستلزم عدمه . بخلاف الكمال فان كمال الشئ تأكيد فيه ، فالخط الاطول من خط آخر صح ان يقال كماله بنقس طبيعة الخطية وأما الخط الاقصر فلا يصح ان يقال : قصره بطبيعة الخطية ، بل بعدم مرتبة من تلك الطبيعة فكل خط غير متناه صح ان يقال : انه ليس فيه شئ غير طبيعة الخطية وأما الخط المتناهي فيه خط وشئ آخر لا يقتضيه الخطية ، اعنى النهاية والحد فاذن كل وجود متناهي الشدة ، لا بد ان يكون له علة محددة غير نفس وجوده الخاص ، عينت وحصلت تلك العلة مرتبة من الطبيعة الوجودية ، والمعلولية تنافي وجوب الوجود ، اى كون الشئ موجوداً بالضرورة الازلية ، فاستحال تعدد الواجب وهذا البيان في التوحيد غير جار بهذا الوجه على ملك اهل الاعتبار .

لكن يمكن ان يقال: اذا ثبت كون الوجود بالمعنى الانتزاعى امرأ مشتركاً معنوياً بين الموجودات - الان منشأ انتزاعه في الممكنات المتخالفة للميات ليس ذاتها بذاتها بل هي بحسب ارتباطها الى الجاعل القويم . ومنشأ انتزاعها في الواجب ذاته بذاته - فبالحقيقة المنتزعة منه الوجود (١) في الجميع هو ذات البارى وان كان

(١) ولذلك يسمى عند اهل النذور من المثاليين ، بمنشأ انتزاع الوجودية كما في كتابه «المبدء والمعاد» وبعض كتب المحقق الأجل الأفعم السيد الداماد (قدس سره) كما يسمى عند «الاشراقية» بنور الانوار وعند «المشائين» بالوجود الحقيقي وعند فيرميهم بغير ذلك . وحاصل جوابه (قدمه) من قبلهم انه لا يمكن انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بامام متخالفة حتى لا تكون فيها جهة وحدته وقدمسى ذلك في السفر الاول وانه كما ان انتزاع المفهوم الواحد هو الوجود المشترك فيمكن الماهيات المتخالفة الامكانية انما هي وجهة الوحدة التى فيها لاجل ارتباطها الى الجاعل (تعالى) بحيث يكون حيثية فاعلية الفاعل داخلية فى صدق الحكم عليها بالوجود فبالحقيقة وجوده (تعالى) مناط حمل الموجود على ذاته وعلى ذات الاشياء هو المحكى عنه المنتزعة منه كذلك انتزاعه من الواجبين المفروضين لا بد له من جهة جامعة بينهما فلزم التركيب لكن الاضاف ان لا يجمع كلامهم فى الحقيقة كما اشار اليه بقوله: «لكن يمكن» لان كونه (تعالى) وجوداً كاسبق وسببى مجرد اصطلاح عند اهل الاعتناء ، والارتباط الذى جعله جهة الوحدة من قبلهم وكذا الاتساق ان كان المراد بهما الوجود المعنى والاضافة الاشراقية التى فى نور السموات والارض وهى بالحقيقة نور الوجود المعنى فتم المراد لكن اين هذا من مفاهيمهم ١٩-

المحمول عليه بالحمل الاشتقاقي مختلفاً ، فاذن لوتعدد الواجب القيوم (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) كان كل منهما بحسب ذاته بذاته مصداقاً لهذا المعنى الواحد المشترك ومبدءاً لانتزاعه ومطابقاً للحكم به فاذن البدئية حاكمة بان المعنى الواحد المصدى لا يمكن ان يكون حيشية الاتصاف به ومناطق الحكم به ذوات متخالفة من حيث تضالفا من غير جهة جامعة فيها ، فاذن يلزم على التقدير المذكور ان يكون بين الواجين اتفاق فى امر ذاتى غير خارج عن حقيقة كل منهما ، والاتفاق بينهما فى ذاتى* يوجب ان يكون الامتياز والتعدد بجهة اخرى فى الذات ايضاً كفضل- ان كان ما به الاتفاق جنساً- او تشخص- ان كان نوعاً- فيلزم التر كيب المنافى للوجوب الذاتى. فهذا وجه تصحيح كلام القوم فى براهينهم المذكورة فى كتبهم .

ومنها قول الشيخ ابي علي، فى التعليقات . فوجود الواجب عين هويته فكونه موجوداً عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره ولا يرد عليه بناء على ما حققناه أنه لو اراد بقوله «كونه موجوداً عين كونه هو» أن وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك امر ان كل واحد منهما وجوده الخاص عين هويته ؟ فيكون فى كل منهما كونه هو كونه موجوداً شيئاً واحداً . وان اراده ان كونه موجوداً مطلقاً عين كونه هو ، فهو غير مسلم ، وذلك لما علمت ان الاشتراك المعنوى لمفهوم الوجود يستدعى اتحاد جهة الوجودية وحقيقة الوجود .

ومنها لوتعدد الواجب فاما ان يتحد المية (١) فى ذلك المتعدد او تختلف ، وعلى الاول لا يكون حملها على كثيرين لذاتها (٢) والا لما كانت مهيئتها بواحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد . وعلى الثانى يكون وجوب الوجود عارضاً لهما و كل عارض معلول اما المعروضه فقط او بمدخله فيرمو القسمان باطلان أما الاول

— حيث نفوا مسألة الوجود ، وان كان المراد بهما الاضافة المقولية فهى تبع محض للإطراف فى الوحدة

والكثرة والماهيات كما علمت ان حيشية ذواتها حيشية الكثرة والاختلاف ليس قد

(١) اعلم ما به الفهم وهو هو وفيهما وجوب الوجود بالذاتين قد

(٢) بل لغيرها اذ قد تكرر ان تكثر المعنى الواحد بالمادة ولو اجتمعت فيلزم احتياج الواجب

لذاته فى عينه الى غير مس قد

فلاستيجاب كونه علة لوجود نفسه وأما الثاني فافحش. ولا يرد عليه بناء على تلك المقدمة الشبهة المشهورة .

ومنها قول «الفارابي» في «الفصوص» «وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد . والا لكان معلولاً» (١) انتهى ، وهذا مجمل تفصيله (٢) مما سبق من البيان ، وهو برهان مختصر لا يتأتى عليه تلك الشبهة حسبما حقق المقام لان مبنى تطرق تلك الشبهة على كون الوجود مجرد بمفهوم عام ، كما ذهب «صاحب الاشراف» ومتابعوه في ذلك من كافة المتأخرين الانادراً . والشبهة مما اوردها هو أولاً في «المطارحات» ، تصريحاً وفي «التلويحات» تلميحاً ثم ذكرها . «ابن سمونة» وهو من شراح كلامه في بعض مصنفاته واشتهرت باسمه ، ولا مراده على اعتبارية الوجود وانه لا عين له في الخارج تبعا لهذا «الشيخ الاشرافي» قال في بعض كتبه : «ان البراهين التي ذكرها انما تدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد المية وأما اذا اختلفت فلا بد من برهان آخر ولم انظره الى الآن .

الفصل (٧)

في تعقيب هذا الكلام بذكر ما الحاده «بعض المحققين» وما يرد عليه اعلم ان العلامة «الدواني» قال في بعض رسائله وفي شرحه للهاكل النورية : «انا زعمد مقدمتين : احدهما ان الحقائق الحكمية لا تقتضى من الاطلاقات العرفية . بل ربما يطلق لفظ في العرف على معنى من المعاني خلاف ما يساعده البرهان . كلفظ «العلم» حيث يفهم منه في اللغة معنى يعبر عنه بـ «دانش ودانستن» و مرادفاتهما من

(١) في التبيين ان كانوا متحدى الماهية ، وفي وجوب الوجود ان كانوا مختلفي الماهية لمروضة حيث انعمنى واحد . س . قد .

(٢) كأنه (قدس) يشير الى ما بينه في نفى الماهية عن الواحد (تعالى) ويمكن ان يكون مبنياً على ان كثرة الافراد ان كانت باقتضاء من تمام الماهية اوجزها او املازم لها لم يتحقق للماهية فرد لوجوب كون كل ما صدق عليه ، كثيراً فلا يتحقق فيها واحد فلا يتحقق كثير فلا يتحقق فرد هذا خلف . وان كانت الامر مفارق كان معلولاً لامر خارج ، فلوانقسم واجب الوجود الى كثيرين مختلفين بالعدد كان معلولاً - لم يمتدله .

النسب والاضافات ثم النظر الحكمي اقتضى أن حقيقة السورة المجردة ربما يكون جوهرًا كما في العلم بالجواهر (١) بل قائما بذاته كما في علم المجردات بنواتها ، بل واجبا بالذات كما في علم واجب الوجود بذاته ، وكما ان النصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات عارضة لذلك الجوهر كالناطق في فصل الانسان كالعصا والمنحرك بالارادة في فصل الحيوان والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات (٢) في شيء ، لان جزء الجوهر لا يكون الاجوهرًا .

وثانيتها ان صدق المشتق على شيء (٣) لا يقتضى قيام مبداء الاشتقاق به وان كان العرف يوهمه ، وذلك لان صدق الحداد على ريد و صدق الشمس على ماء

(١) مبني على ما نقل عنه في (مباحث الوجود الفعني) ان تسمية العلم كيفًا من باب المسامحة وان العلم بكل مقولة داخل تحت تلك المقولة حقيقة مطلقة .

(٢) ولا يخفى من الكينيات والاضافات ان الناطق الحقيقي كقوله هو النطق والنطق هو الكليات والدرك الذي هو عين المدرك بالذات كبنية ذات اضافة ، وقبول النفس له اضمال وكذا الحس بمعنى درك الجزئيات . والكيف والاضفال لا يصلحان للفصلية للجوهر وكذا الحركة عرض غير قادر لا يصلح فصلا للجوهر . وانما لم يتعرض لما ذكر لان هذه حقائق عرفية خامية قبل الرجوع الى البرهان وكلامه في المعاني العرفية العامة ولا شك انها اضافات فان الناطق معناه العرفي واللغوي ذات ثبته النطق الظاهر والمراد بالثبوت ، هو الثبوت الراجعي بل الراجعي على ما مضى وهو الاضافة وهه الاضافة ايضا لا مضاف س قده .

(٣) انقلت لافرق بينها وبين الاولى الا بالموهوب والخصوص . قلت الثانية مطلقة اي : القيام المذكور غير متميز سواء عرفت العرف واللغة ام لان معرفة الحقائق غير مشروطة بموافقتها ولا بمخالفتها وقد اشار العلامة الى ذلك بقوله : « وان كان العرف يوهمه ، اي : العرف يوهم اعتبار القيام المذكور في المشتق ولا يقول به كلية باعتقاده ، فان المشتق بمعنى المنتسب كثيرا في العرف كاللاين والاضاد والبقال وغيرها) ومنه قوله تعالى : « وما انا بظلام للمبيد » اي : ما انا بمنتسب الى الظلم وذكره ابن مالك : « ان بفعل ينفي عن ياء النسبة » وكذا المشتق بمعنى نفس المبدء كثير ولهذا استعمل العلامة على اتحاد المرض والمرضى باننا اذا راينا البياض حكمنا بانه ابيض بمجرد رؤيته من دون ان يتوقف في ذلك الحكم حتى يتفطن بانه عرض والمرض موجود ناهي لا بد لمن موضوع حتى يكون الالباض بمعنى ذات له البياض ويساوي في هذا الحكم الموام والمعوام س قده .

«تسخن ليس الا لاجل كون الحديد موضوع صناعته يدوان الماء منسوب الى الشمس بتسخنه بمقابلتها» .

ثم قال وبعد تمهيدهما نقول : «يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، هو حقيقة الواجب (تعالى) ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيره المنتسب اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البدييات .
فان قلت : كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة وهي عين الوجود ، وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة وغيرها .

قلت : ليس الموجود ما يتبادر الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امراً مفقيراً للوجود ، بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية «بهست» ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره قائماً بذاته كان وجوداً لنفسه فيكون موجوداً ووجوداً قائماً بذاته . كما أن الصور المجردة اذا قامت بذاتها كانت علماً بنفسها ، فيكون علماً وعالمياً ومعلومياً ، وكما لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارة وحرارة . وقد صرح بذلك بهمفيار في كتابه «المهجة والسعادة» بأنه لو تجردت الصورة المحسوسة عن الحس وكانت قائمة بذاتها كانت حاسة ومحسوسة ، وكذلك ذكروا انه لا يعلم كون الوجود زائداً على الموجود الا ببيان ، مثل ان يعلم : أن بعض الاشياء قد يكون موجوداً ، وقد يكون معدوماً . فيعلم انه ليس عين الوجود اذ يعلم أن ما هو عين الوجود يكون واجباً بالذات ، ومن الوجودات ما لا يكون واجباً فيزيد الوجود عليه .
فان قلت : كيف يتصور هذا المعنى الاعم (١) .

قلت : يمكن ان يكون المعنى العام احد الامرين (٢) من الوجود وما هو منتسب اليه انتساباً مخصوصاً ، ومعيار ذلك ان يكون مبدء الاثار ويمكن ان يكون

(١) اي : «هذا المعنى الاعم فلا يلزم التكرار مع قوله في السؤال الاول : «وكيف يعقل كون الموجود اعم» - س قد .

(٢) هذا هو العام البدلي لا العام الاستمراري فضل عن العام المنطقي . نعم مبدء الاثار او ما قام به الوجود عام منطقي - س قد .

هذا المعنى العام لهما هو ما قام به الوجود ، اعم من ان يكون وجوداً قائماً بنفسه فيكون قيام الوجود به قيام الشيء بنفسه ، ومن ان يكون (١) من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية بمعروضاتها ، كالكلية والجزئية ونظائرها ولا يلزم من كون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً ان يكون اطلاق الوجود مجازاً .

فيلتخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الوجود امر واحد موجود في نفسه ، وهو حقيقة خارجية ، والموجود اعم منه ومما ينسب اليه ، واذا حمل كلام الحكماء على ذلك لم يتوجه أن المعقول من الوجود امر اعتباري هو اول الاوائل التصورية ، فاطلاقه على تلك الحقيقة القائمة بذاتها انما يكون بالمجاز او بوضع آخر ، فلا يكون عين حقيقة الواجب ، ويندفع الهرج والمرج الذي يعرض للناظرين بحيث يتشوش الذهن ويتبدل الطبع .

فان قلت : ما ذكرته من أنه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي . بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك في الواقع .

قلت : لمادل البرهان على ان وجود الواجب عينه . ومن الين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك

فان قلت : لم لا يجوز ان يكون هو بئان يكون كل منهما واجباً بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولاً عليهم ما قولاً عرضياً .

قلت : يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتقطن المقدمات اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لهما اماماً معلولاً لذاته فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه ، او بغيره فيكون افحش وقد تحقق وتقرر أن ما يعرضه الوجوب اوالوجود فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم بذاته ،

(١) ففي الماهيات المنتسبة الى الوجود وان كان الوجود الحقيقي غير قائم بهالكن مفهوم الوجود المشترك قائم بها قيام الانتزاعيات بمعروضاتها وهذا اعم لصدقه على الماهيات المنتسبة (كما قلنا) وعلى الوجود القائم بذاته لان الوجود الانتزاعي قائم به ايضاً قيام الانتزاعيات بمعروضاتها كما مر (في السفر الاول نقلاً عن الشيخه) انه يصدق على الوجود الحقيقي البحث الواجب ، انه موجود بمعنى ذات ثبت له الوجود المأمـر قد .

وإذا قلنا : واجب الوجود موجود ، فالمراد به مذكرونا لا انه امر يعرضه الوجود و بهذا صرح «المعلم الثاني والشيخ» بأن اطلاق الموجود على الواجب كما يوهمه اللغة مجاز .

«فإذا تم هذا» ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذ حينئذ يكون وجوب الوجود عارضاً مشتركاً بينهما ، بل نقول : لو نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما (١) فادّانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب . ومحصله أننا اذا نظرنا في الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكاً من حيث العروض بل من حيث النسبة الى امر فظهر ان الوجود الذي ينسب اليه جميع المهيئات امر قائم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته ، كما أننا لو نظرنا الى مفهوم الحداد و الشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين افرادهما ثم تغطنا انهما ليسا مشتركين بحسب العروض بل بحسب النسبة اليهما .

فظهر ان توهم العروض باطل وان ما حسبناه عارضاً مشتركاً فهو في الواقع غير عارض بل امر قائم بذاته ، ولتلك الافراد نسبة اليه ، و ليس هناك شمسان ولا حديدان . وانت خبير بأن كون الوجود عارضاً للمهيئات (٢) على ما هو المشهور الذي

(١) اي : من حيث السراية الى الممنون ومن حيث الصدق عليه فحينئذ لو كان له عروض ومبدء قابل اوفاء على كان صدقاً لهذا المفهوم وكان المبدء مبدء لجهة منه لا مطلقه ولذا قال «الشيخ» : الوجود المطلق لا مبدء له ، واما اذا نظرنا اليه لامن حيث انه وجه وعنوان يبرى حكمه الى الممنون ، بل ملحوظ بالذات فلم يبدءه قابلي وفاعلي هو الذهن عالياً كان اوسافلاً بل اذا نظرنا الى الوجود المشترك فيه ادّانا النظر الى ان صدقه وما ينتزع منه واحد اذ لو كان اثنين فاما ان يكون خصوصية هذا معتبرة في الصدق وتصحيح الانتزاع فلم يكن ذاك صدقاً له واما ان يكون خصوصية ذاك معتبرة فيما ذكر فلم يكن هذا صدقاً له واما ان يكون الخصوصيتان ملفتين فكان الصدق والمنتزع منه لهذا المفهوم الواحد هو القدر المشترك بينهما وهو واحد - س - فده .

(٢) اي : العروض الخارجى للوجود الخارجى . واما العروض الذهنى التحليلى لمفهومه الذهنى من قبيل عروض الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها لامن قبيل عروض المحمولات بالضميمة فلما يتطابق فيه عند (كما مر في كلامه) ولا يضر فيها هو بعبده ، لكن لا يخفى ان مراد القوم من زيادة الـ - و على الماهية ليس الا الزيادة في التصور ، ومن العروض الا هذا العروض التحليلى - س - فده .

ينساق اليه النظر الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذنان السليمة لاسيما على ما تقرّر عند المتأخرين من ان ثبوت شيء لشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه ، اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للمbie قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف بغيراً على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من : أن الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعاً ، لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب ، واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية تحكم ، على أن مشاهيرهم قدحوا في هذا الاستثناء .

ثم قال ان من البين أنه اذا كان الوجود وصفاً للمbie وكان اثر الفاعل هو اتصاف المbie بالوجود على ما تقرّر واشتهر بينهم ، لزم أن يكون الصادر عن الفاعل هو ذلك الأمر النسبي وظاهر أن النسبة فرع للمنسبين ، فلا يصح كونها اول الصوارد الى غير ذلك من الظلمات التي تعرض من القول بعروض الوجود للمbies . و على ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات . هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه الحكماء .

اقول هذا التحرير وان بالغ في بسط الكلام لتقرير المرام بحيث يقبله بل يستحسنه اكثر الانام ممن أتى بعده ، لكن عندي أن هذا الكلام بطوله وبسطه لا يشفي القليل ولا يروى القليل ولا يجدي مع صحة مقدماته نفعاً في مسألة التوحيد ، كما سيظهر لك انشاء الله (تعالى) وذلك لوجوه من البحث يرد عليه :

الاول انا لانسلم ان مأخذ الاشتقاق في الحداد هو الحديد ، كيف ؟ وهو امر

جامد غير صالح لان يشق منه شيء (١-٢) وكذا الشمس .

(١) ان قلت : قد كثر في عرف العرب الاشتقاق الجملي كاستحجر الطين واستنوق الجمل .

قلت : اولاهو خلاف الاصل فلا يشجاوز عن مورد اليقين ولا سيما الى هذا الاسم المتداول في الألسنة والأقواء المستعمل في الواجب والممكنات طرأوتانياً ان كلام المصنف (قده) في اصل الاشتقاق الجملي وما خذ كلية ، بان المصدر لا بد ان يكون اسم معنى ولمسور يسرى ويتحول فيها لان يكون له جنود وتحديد كالحديد ومعلوم انه اذا كان جامدا لم يكن جاريا - سرقده .

(٢) مبني على ما قال به القديس : ان المصدر مبدا اشتقاق المشتقات وهو اصل الكلام ،

لكن قد تحقق عند المتأخرين أن مبدا الاشتقاق هو الحروف الاصلية الجارية في اقسام المشتقات -

الثاني ان صدق المشتق على شيء وان لم يستلزم قيام مبدئه الاشتقاق به كما مهده ، لكن يستلزم كون المبدئه متحققاً فيه لا اقل (١) وما ذكره من مثال العداد والمشمس مما لا تمويل عليه لجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع لجواز (٢) ان يكون مبدئه الاشتقاق مثل التحدد و الشمس او الحديدية و الشمسية

والمصدر أحدها وهيئات المشتقات وهي ما عدا الحروف الاسمية دالة على نسب مختلفة خارجة للمبدئه ، وهيئات الأوصاف ومنها صيغة المبالغة تدل على نوع قيام المبدئه بموضوعه المفروض لها ما كان اعنى نسبة مالمبدئه الى الموضوع والنسبة قد تكون للمبدئه بذاته ككسبة الضرب الى فاعله وقد تكون بضرب من الاعتبار والدعوى ككسبة الحديد الى مزاو لعله ، ونسبة الشمس الى الماء المتسخن من جهة وقوع شامها عليه ومن هنا يظهر أنه لو كان هناك مجاز او توسع فانما هو في مبدئه الاشتقاق دون عبئة المشتق ، ويظهر ايضا وجوه المناقشة في كلامه (قده) ففنيها ما في قوله : وكيف ؟ وهو امر جامد غير صالح لان يعق منه ، كيف ؟ والحديد باعتبار نسبته الى من يزاول عمله غير الحديد الذي يعمد جامدا وكذا الشمس وهما ما في قوله : ولكن يستلزم كون المبدئه متحققاً فيه لا اقل ، اذ كفى تحققاً ان يقوم المبدئه بالمعنى النسبة بالموضوع كقيام الحديد بماله من نسبة المزاولة الى موضوعه بوجه هكذا . وهما ما في قوله : ولجواز ان يكون هذه الاطلاقات مجازية من باب التوسع ، اذ قد عرفت ان التوسع لو كان فانما في المبدئه دون الهيئة فقد اريد بالحديد الذي هو المبدئه مثلاً معنى أهم مما يقوم بنفسه او يقوم بالعداد من حيث مزاو لئه عمل الحديد . وكذا الوجود الذي هو المبدئه (مثلاً) اريد به الأهم من الحقيقة القائمة بنفسها والحقيقة بمالها من نوع قيام بالممكن من جهة نسبته اليها ، فمبدئه الاشتقاق هو المبدئه من جهة نسبته وقيامه الادعائي لانفس النسبة وهما ما في قوله : وكيف يعول عليها ، فانه لا يقتض حقيقة من هذا الاطلاق وانما يصحح به اطلاق الموجود على الواجب والممكن فالواجب موجود بمعنى أنه عين الوجود والممكن موجود بمعنى انشابه الى الوجود فليس شيء من الاطلاقين بنط - ط مدغله .

(١) كالموجود الصادق على الوجود ، والأبيض على البياض ، والحار على الحرارة و بالجملة المياري في صدق المشتق الامر الدائرين القيام و التحقق و ان لم يلزم واحدا بعينه - س قده .

(٢) ففى بعض النسخ بالواو وليس بسديد لانه تطويل للتوسع والمراد ببهذه الاشتقاق مصحح الاشتقاق ومبوغ الاطلاق بدليل قوله : ولان النسبة اذ معلوم ان النسبة ليست مبدئه اشتقاقاً مصطلح و الا لم يرد هذان البحثان ونحوهما على المحقق . المراد بمثل التحدد و—

لان النسبة اليهما تكون مبده الاشتقاق ، بل هما بادعاء ان للحديد نحواً من الحصول في الصانع له كأن المواظبة على استعمال الحديد والتشغل بمصير الرجل ذاحصة من الحديد ، كيف؟ وصورة الحديد قائمة بذاته (١) والحديد وان كان منتهى القيام بغيره في الوجود الخارجى لكن صورته مما تقوم بالذهن . وكذا يجوز أن يكون اطلاق الشمس على الماء المتسخن من باب التوسع وبخيل ان فيه حصة من الشمس (٢) كما صورناه وبالجمله لاتقتضى الحقائق (٣) من هذه الاطلاقات ، كما افاده فكيف يعول عليها .

الثالث ان المشتق كما انه مفهوم كلى (٤) بلاشك لاحد في ذلك كذلك مبده

الحديدية و الشمس و الشمسية كون الشيء حديدا و سروره الشيء شمساً ادعاء ليكون من قبيل تحقق المبدء كما ان المراد من قوله : وكيف ؟ وصورة الحديد ان يكون من قبيل قيام المبدء - س قد هـ .

(١) اى ينحو الغلبة بحيث كانها ملكت بالمولثت خياله لكون الحديد موضوع صناعته مع المواظبة والمزاولة عملاً وخطوياً فهو يساند دليل على كونه ذاحصة من الحديد وليس المراد ان مجرد قيام صورة الحديد بالذهن مسح اطلاق الحداد ، حتى يقال : انه يلزم ان يكون كل من تصور الحديد حدادا - س قد هـ .

(٢) فان صورة الشمس قائمة بالماء ، بل الشمس تطلق على الشماخ الشمسى - س قد هـ .
(٣) اى لاتقتضى الحقائق من الاطلاقات المحكمة المبينة فكيف من هذه التشابهات المحتملة للانتساب وللتحقق ادعاء وللقيام ؟ كما ذكره المصنف (قده) اقول : قال العلامة ، «لاتقتضى الحقائق منها» بل حقق عدم اعتبار قيام المبدء فى المشتق عند بحثه عن اتحاد المرض مع المرض وفى موضع آخر ، ذكره ههنا من باب الاصول الموضوعه ولما قال : وان العرف يوهمه ، ترقى عن ذلك وقال : «ان العرف ايضا لا يعتبره» نظراً الى هذه الامثلة وبغيرها فلو ارجعنا المنان واعتبرنا العرف لوجدناه موافقا لموجب البرهان - س قد هـ .

(٤) اقول : مراد المحقق «الدواني» أيضاً ليس الاجمل المفهوم هو المبدء والمشتق منه ، بل اللفظ مبده للفظ اذ معلوم ان حقيقة الوجود ليست من سنخ المفهوم ، ولان سنخ اللفظ فكيف تكون مبده الاشتقاق للفظ الموجود و مفهومه الكلى ؟ نعم هي مبده الاشتقاق بمعنى منشأ الانتزاع وانها ما منها الحكاية بمفهوم الوجود والموجود ، وهذا كما يطلق الفصول الاشتقاقية على الفصول الحقيقية التى هي مبادئ الفصول المنطقية واما قول «المحقق» ويجوز ان يكون مبده اشتقاق الموجود امراً قائماً بذاته ، فانما هو باعتبار ممنون مبده الاشتقاق -

الاشتقاق سواء كان جزءه اوعينه ، يجب أن يكون مفهوماً كلياً فان جزء المفهوم الكلى اوفسه لايمكن ان يكون شخصاً جزئياً . فقوله : « يجوز ان يكون مبدء اشتقاق الموجود امرأ قائماً بذاته » غير صحيح (١) .

الرابع ان اهل اللغة او العرف مالم يعلموا مفهوم مبدء اشتقاق كيف يشقون منه صيغة الفاعل والمفعول وغيرهما ؟ ولا شك ان حقيقة الواجب (تعالى) غير معلوم للعلماء . ولكنه ، ولاغيرهم بوجه من الوجوه (٢) مع ان عامة الناس يطلقون لفظ الموجود ومايراد به في سائر اللغات « هست » وامثاله ، ويعرفون معناه من غير ان يتصوروا معنى الحقيقة المقدسة ولا معنى الانتساب اليها وما ذكره : من انه قد يطلق لفظ

— اوباعتبار العنوان من حيث التحقق ومن حيث كونه آلة للمحاط به حيث يسرى حكمه الى الحقيقة كما في موضوع القيمة المحصورة لا كموضوع الطبيعية . والعنوان والمنون بما هما كذلك ليس بينهما غاية الخلاف . بل وجه الشيء هو الشيء بوجهه والا ، لما سرى الحكم منه اليه . والحاصل ان للوجود مفهوماً وحقيقة والاول عنوان ووجه . والثانية منون وذو الوجه والاول يصح بعض الاحكام كمبدئية الاشتقاق . و الثانية تصح بعضها كالقيام بذاته والى هذا اشار (قده) في كتابه «المبدء والمادة» بقوله : « وكون المشتق اعتبارياً لا يصادم تأصل المبدء » - سقده . (١) يمكن ان يكون مراده بالمبدء ، الوجود الحق من حيث سيرورته بتوسع ما مبدء للاشتقاق وهو بهذا الوجه مفهوم كلي . وأما كون واجب الوجود مدداً حقيقياً للموجود مع كونه واحداً شخصياً فهو ككون الحقيقة المبنية المشككة مدداً حقيقياً للموجود ، ولست بكلية ولاجزئية عند المصنف (قده) - طمذهل .

(٢) اقول : بل معرفة الواجب (تعالى) فطرية فان ذاته في غاية الاشراق والابانة ولاحجاب له الاقراط الظهور كما مرويات في الاسفار السابقة واللاحقة كيف ؛ وكل واحد يعلم ذاته بالحضور وان كان للحضور مراتب اذ لكل اغتراف من هذا البحر الغضيم واغتراف بالمبدء الملى العظيم كل بحسبه والملم الحضورى بذاته لا ينفك من الملم ببديته « وعفت الوجوه لله القيوم » «أفلا شك فاطر السموات والأرض ولا سيما تسمع اصحاب هذا القول يقولون وجود زيد العزید ، فالحاصل ان المعرفة النظرية والملم به بوجه يكتفى في ذلك وهذا ايضا ان قلنا بانواع الالفاظ هو الخلق واما اذا قلنا بانه الحق ولا سيما فيما يطلق عليه (سبحانه) فلا اشكال - سقده .

في العرف على معنى يحكم العقل بخلافه ، على تقدير صحته لا يلزم ان يكون مانعاً فيه من هذا القليل ، كيف ؟ ومفهوم الوجود والوجود أجلي البديهيات وأعرف من كل منصور كما طبقوا عليه على ما ذكره يلزم ان يكون من اغض النظرات فان ذاته (تعالى) غير معلوم لاحد وكذا الاتساب الى المجهول مجهول البتة .

الخامس ان مبدا اشتقاق كل مشتق لا بد ان يكون معنى واحداً ، لانه يكون هناك مشتق واحد له مبدئان ، (١) مرة اشتق من هذا ومرة اشتق من ذلك (٢) وهذا مما لم يسمع من احد من اهل اللغة ولا من غيرهم فكون الموجود اذا اطلق على ذات الباري كان معناه الوجود واذا اطلق على غيره كان معناه المنتسب اليه مما لا يتصور له وجه صحة (٣) سيما وقد اعترف بأنهم مشترك معنى وليس هذا نظير الاسود اذا اطلق تارة

(١) يمكن الجواب عنه بما تقدم من توجيه كلامه بكون المبدء هو المعنى الأم الشامل للواجب والممكن جميعاً - ط مدظله .

(٢) اي : مرة اشتق الموجود من الوجود ، ومرة اشتق هو بعينه من الاتساب اليه . ان قلت المحقق لم يجعل المبدء الوجود وكيف يجعل الاتساب مبدء للموجود ؟ وهو لا يصلح الا لكونه مبدءاً للفظ المنتسب ليس الكلام فيه قلت مقصوده انه كما ان لفظ المشتق لا بد ان يكون مناسباً للفظ المبدء كذلك معناه وما هيته لا بد ان يكون متحققاً في معنى المشتق فلفظ المشتق مأخوذ من لفظ المبدء ومعناه فكما ان لفظ المنتسب الى الوجود لا يمكن ان يكون مأخوذاً من لفظ الوجود كذلك مفهومه الذي هو مفهوم الموجود الذي بمعناه لا يمكن ان يكون مأخوذاً من مفهوم الوجود اذ لا يتحقق هوفيه ، ولاحظ له منه ، والوجود طبيعة و الاتساب اليه طبيعة اخرى فالموجود بمعنى نفس الوجود مأخوذ من الوجود وبمعنى المنتسب مأخوذ من الاتساب بحسب المفهوم و ان اعتبرت اللفظ ، قلت : من الوجود بمعنى الاتساب او نقول : مراد المصنف (قده) من المبدء هو المصحح لا المدد كما في بعض الاجابات السابقة - س قده .

(٣) وذلك لان الحداد الذي بمعنى المنتسب الى الحديد دائماً بهذا المعنى ولم يستعمل بمعنى الحديد بخلاف الموجود عنده فاذن لا يوجد له نظير «والمحقق» وان تراض لذلك و صححه بان للموجود معنى واحداً عاماً وهو مبدء الآثار او ما قام به الوجود وقدمه القيام كما مر الا ان المصنف (قده) لم يعبأ به لان الموضوع له بالوضع النوعي للمشتق ذات ثبت لها المبدء ومبدء الآثار الذي ذكره ليس في معناه عين ولا اثر ، نعم هو معنى عرفي خاص وأما ما قام به الوجود

على السواد المجرد وتارة على الشيء الاسود ، انضمام في الجميع واحد وهو ما ثبت له السواد وان كان مصداقه في احد الموضوعين نفس السواد وفي الاخر مع شيء آخر ، فملاك الاسودية تحقق السواد مطلقا أهم من ان يكون مجرداً عن غيره او مقروناً به وليس مفهوم الموجود على ما زعمه كذلك .

السادس انه باى طريق عرف أن ذاته (تعالى) وجود بحت بعد ما انكر ان للموجود حقيقة في الخارج عند الحكماء (١) وزعم : انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية

— فهو وان كان من افراد ذلك المعنى المذكور للمشتق لكن لا يتحقق في الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود ، وقيام الوجود بالاتزاعى المصدرى فرع قيام الوجود الحقيقى بالموجود او عينيته . واذ لاحظ له شيء من الوجهين فلا قيام عقلى للاتزاعى ايضا لفقدان المصحح فى المحكى عنه الذى هذا المفهوم المشترك فيه حكاية عنه ، نعم هذا القيام العقلى يصح فى الموجود الذى هو عين الوجود الحقيقى (كما قال الشيخ) لكن لا يكون حينئذ عاما والى ما ذكرنا اشار (قده) بقوله : «وليس هذا ظهيرا لاسوده الى آخره .

ان قلت «المحقق» مهذا والان الحقائق لا تقتنص من الرف فلا يبالى بان يكون معنى الموجود مطلقا مبدء الآثار لا المعنى الرفى الذى هو ذات ثبت له الوجود .

قلت اولان «المحقق» نفسه اراد موافقة الرف حيث تثبت بالأتملة العرفية من الحداد والمشمس ونحوهما . وثاننا انه ليس مقصود المصنف (قده) انه لما كان معنى المشتق ذات ثبت له المبدء مرافا في مجرد ذلك اعتقدها ، بل لانه موجب البرهان وقدم فى اوائل السفر الاول فى الرد على شيخ الاشراق ، ان الموجود معناه ذات ثبت له الوجود مطلقا وكون تلك الذات نفس الوجود وغيره انما نشأ من خصوصيات الموارد فكل مشتق عنده معناه ذات ثبت له المبدء مطلقا فلا وان كان الرف هنا موافقا للمقل اذ كثير من الرفيات حصة قطرية ومن قبل الحق ولا يزم الحكيم ان يغالها الان يكذبها البرهان — س قده .

(١) هذا حق متين عقلى الورد على هذا المحقق فانه اذا كان الواجب (تعالى) وجودا حقيقيا كان الوجود اميلا ولا ينفى تأمل الطبيعة «مجرد انتفاء بعض افرادها لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد وتحققها بنحقق فردا ولا معنى لتأملها فى موضع دون موضع ، فبمجرد ان لا افراد متكررة لطبيعة الوجود فى الماهيات لا يمكن القول باعتبارية الوجود مع كونه ذا فرد حقيقى قائم بذاته ، والحال انهم متصلبون فى هذا القول هذا كله واضح . وما ذكر بعض المتأخرين فى عدم المناقاة بين اعتبارية الوجود وكونه مقولا ثانيا وبين تحقق الافراد له (من ان الوجودات —

التي لا مصادق لها في الخارج ، فمن أين حصل له أن حقيقة الواجب (تعالى) فرد للوجود .
 فإن رأى ذلك لانهم اطلقوا عليه لفظ الموجود ولم يجز ان يكون المراد به ما قام به
 الوجود لاستيجابه للتركيب والامكان فيكون المراد نفس الوجود ، يلزم عليه ان يكون
 اطلاق اللفظ كاسباً للعلم واليقين وهو محتاش عن ذلك ، حيث قال : «الحقائق لا تقتنص
 من الاطلاقات العرفية» والعجب أنه بالغ في اثبات شيء ليس فيه كثير اهتمام و هو
 اطلاق المشتق وازادة المبدء واهمل فيما هو المهم ههنا وهو ان البارى محض حقيقة
 الوجود او الموجود اذ الطريق يؤدي الى اثبات النوحيد الا بأن يثبت بالبرهان ان
 مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات كلها حقيقة بسيطة ، وهو لانكاره ان يكون
 للوجود حقيقة في الخارج بعيد عن ذلك بمرآحل ، والايراد الذي اورده على نفسه واجب
 عنه بقوله : « فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة» الى قوله : «فيكون
 موجوداً قائماً بذاته» من باب «التفسير في أثناء المخاصمة» وانما يصح ما ذكره من
 الجواب لو كان اصل الاشكال عليه أن ذاته (تعالى) اذا كان عين الوجود كيف يكون موجوداً
 كما قرره . واما اذا قرر الاشكال : بأن حقيقته (تعالى) كيف يكون موجوداً في
 الخارج عندك ؟ مع ان الوجود من المعقولات الثانية لم يجز ذلك الجواب . والذي
 يمكن ان يقال حينئذ هو ان «كون الوجود اعتبارياً لا ينافي اطلاق الموجود عليه
 (تعالى) فيكون البارى عين الموجود لا عين الوجود . وهو عكس مذهبه ، كما اختاره
 «السيد المعاصر» له : «ان ذاته (تعالى) عين مفهوم الوجود» وقد علمت ما فيه ايضاً
 فان الحق ان ذاته عين حقيقة الموجود لانه الوجود البحث بمعنى أن ذاته بذاته مصادق
 حمل ذلك المفهوم المشتق .

السابع ان قوله : «فاذا فرض الوجود مجرداً عن غيره كان وجوداً لنفسه» الى
 قوله : «والحرارة على تقدير تجردها كذلك» صريح في ان للوجود معنى مشتركاً

الخاصة الامكانية وان كانت افراد الوجود لكن ليست وجودات ، اذ الخارج ظرف انفسها لا ظرف
 وجوداتها لانها نفس اكوان الماهيات ، والوجود الواجبى وان كان كون نفسه لا كون الماهية لكن
 ليس فرداً ذاتياً له بل عرضياً لا يبيح به كما اوضحناه في موضع آخر وهو سهل الدفع على طريقة
 المصنف (قده) - س قده .

يجوز قيام بعض افراده بنفسه وبعضها بغيره (١) ، وهذا انما يتصور و يصح اذا كان له حقيقة مشتركة بين القسمين ، غير الامر بالاتزاعى المصدى كما ذهبنا اليه حسبما رآه المحققون ، اذ لا مجال للعقل ان يجوز كون هذا المعنى النسبى المصدى امراً قائماً بذاته .

الثامن ان قوله : «ان الوجود الذى هو مبدء اشتقاق الموجود امر واحد غير مبين» (٢) مما ذكره اذ بعد تسليم أن الموجود اعم من قسمين : من حقيقة قائمة بذاته ومن اشياء منسوبة اليها لم يظهر كون القسم الاول حقيقة واحدة اذ ليس كون تلك الحقيقة وجوداً قائماً بذاته معناه أن لهذا المفهوم المصدى فرداً بالحقيقة وليس لهذا المفهوم المشترك فرد عنده ولا له مصداق فى الخارج عنده ، و غاية ماله ان يقول : ان الحقيقة الواحيدة لما كانت بذاتها موجودة منحصلة فى الخارج من غير فاعل يفعلها او قابل يقبلها ، يطلق عليها لفظ الوجود فلاحد ان يتوهم : ان يكون هناك حقيقتان بالصفة المذكورة .

التاسع ان قوله : «كون الوجود عارضاً للمبنيات لا يصفو عن الكدورات» الى آخره ، على تقدير صحته لا يوجب ان يكون موجودة الممكنات عبارة عن الاتساب الى الوجود ، لاحتمال ان يكون موجوديتها بنحو آخر من التعلق اما بكونها عين خصوصيات طبيعة الوجود المتفاوتة بالشدّة والضعف والتقدم والتأخر او بكونها عين مفهوم الموجود ، كما رآه بعضهم على ان اكثر المفاسد التى ترد على اتصاف المبنيات بالوجود ، انما يرد بناء على ان الاتصاف بها كاتصاف الموضوع بالعرض او بناء على عدم

(١) حيث قال «اذا فرض الوجود مجرداً قلولم يكن له قيام بغيره فسامنى فرض النجرد»
والحاصل ان فى كلامه انها حيث يقول مرة بهذاء ومرة «بانه لا عروس ولا قيام للوجود بغيره» لا مجرد انه لا يصلح الاعلى اصالة الوجود لانه البحث السادس الذى مر ذكره - س قدس .

(٢) كما مر من قبل : أن فى كلامهم مغالطة نشأت من الاشتباه بين المفهوم والفرد وان اطلاق الوجود الخاص على الواجب عند اهل الاعتبار ليس الا بضرب من الاصطلاح - س قدس .

الفرق (١) بين نهوى العروض والعارض فان عارض الشيء بحسب وجوده غير عارضه بحسب ماهيته فعارض الوجود يستدعى للمعروض وجوداً غير وجود العارض ، و أما عارض المية فلا يستدعى الوجود المية (٢) وان كان متحداً وجودها بوجود عارضها، والوجود على تقدير حصوله فى الخارج لا يلزم ان يكون عارضاً للمية ، اذ هو نفس وجود المية وموجوديتها وعلى تقدير عروضة كان عارضاً لنفس المية الموجودة بهذا الوجود لا عارضاً لوجودها، وبالجمله نحن بتوفيق الله قدسنا طريقه وازلنا الشكوك عنها وهذا مشرب تحقيقه عن الشوايب والمكدرات .

العاشر انه لامعنى لكون موجودية الممكنات بالاتساب الى حقيقة الوجود الشخصى لان النسبة ، وجودها وتحققها فرع وجود المنسوب والمنسوب اليه . والعجب انه نعى كون اثر الفاعل اتصاف المية بالوجود محتجاً عليه بان الاتصاف نسبى والنسبة فرع المتنسبين وحكم ههنا بأن موجودية الاشياء عبارة عن انتسابها الى تلك الحقيقة ، وهل هذا الا لتناقض؟

(١) الترديد باعتبار جعل الاتصاف كاتصاف الموضوع بالمرض عن علم بالترفة اولاعن علمها ، بل عن خلط واشتباه هذا على عدم الفرق بين الاتصاف والمرض كما فى مواضع استعمالهما فى الاسفار واما على التفرقة بينهما بان نسبة المرض الى الاتصاف نسبة المصحح الى المتصحح اوبان الاتصاف فى الخارج كون الوجود الرابط للصفة فى الخارج والمرض فى الخارج كون الوجود النفسى وان كان راجعاً للمرض فى الخارج كما هو رأى المصنف (قده) فى الامكان وغير من الديات والنسب كما مر فى السفر الاول ان لها وجوداً رابطاً فقط . ومن هنا يقال فى معنى المعقول الثانى باصطلاح الحكميم : هو ما كان عروضة لمرضه فى العقل سواء كان اتصافه به فى العقل كالكلية اوفى الخارج كالامكان والشبهة فامر الترديد واضح من قده .

(٢) كون هذا مفرداً خفياً لا يستدعى ان يكون الفرد الحلى كون وجود الماهية غير وجود عارضها حتى يكون العارض عارض الوجود لا عارض الماهية لان المراد ان عارض الماهية لا يستدعى الاشبهة الماهية ، سواء لم يميز منها الوجود وكان مقدمة عارضها بالتجوهر ، او اعتبر معها الوجود ، ولكن يميز وجود العارض كما هو شأن كل عارض فيرمثاً فى الوجوده وجود الميرروض ، فالفرد العلى (ان لم يكن متحداً وجودها بوجود عارضها) بان يكون مصنف السلب بانتفاء الموضوع من قده .

واعلم انا انما تمرضنا لكلام هذا العلامة التحرير في هذا الموضوع بالجرح والتوهين لما اكب عليه اكثر الناظرين وتلقوه بالقبول والتحسين زعماً منهم (١) ان فيه اثباتاً للتوحيد الخاص الذي ادركه « العرفاء » الشامخين ، فضلاً عن توحيد الواجب الذي اعتقده المسلمون ، ولم يدروا ان ذهابهم الى اعتبارية الوجود فرع باب التعطيل وسد طريق الوصول والنحصيل لان طريقته مشاهدة سريان

(١) فانه باعتقادهم وحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنتسب الى الوجود والحال انه كما اشار (قده) وانا اوضح لك ليس فيه توحيد خاص فانهم لما قالوا باصالة الماهية قالوا بالثاني للوجود فدار التحقق منشبة عندهم بشيئين: احدهما الوجود والاخرى الداهية. واما حزب التاله الحقيقي وفئة الحكمة النتيجة الحق المرموز بقوله :

« هست آئين دويني زهوس قبله عشق يكي آمد وبس »

فحيث قالوا باصالة الوجود وانه حقيقة ذات مراتب لكونه مقولاً بالتشكيك الخاص الذي يؤكد الوحدة الحق فمذهبهم المنسوب اليه هو الوجود غير المتناهي شدة المنسوب هو الوجود الخاص والنسبة التي هي الاضافة الاشراقية هي الوجود المنبسط الذي في كل بحسبه فلم يكن (على قولهم) في الدار غير الوجود ديار وحقيقة الوجود حيثية ذاتها الوحدة والتشخص للسجية الذاتية بخلاف الماهيات التي هي مثار الكثرة الاختلاف ، فالنوع الواحد الخاص ، بل الأخص وحدة الوجود ووحدة الموجود في مبن كثره الوجود وكثرة الموجود كثره تؤكد الوحدة الحق.

لاتقل دارها بشر في نجد كل نجد لعامرة دار
ولها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة آثار

فظهر معنى قوله (قده) موجودة كل موجود باتحاد مع حداء لما كانت الماهيات كمراب بقيمة (وانعى الاسماء سينموها اتم وآباءكم ما انزل الله بهامن سلطان) كانت غائية في ممنونات مفهوم الوجود فالممنونات (اعنى الوجودات المبنية) هي الموجودات الحقيقية وليست موجودة كل موجود بخلوها عن الوجود كما هو على القول بالانتساب ، فان الموجودات الامكانية حينئذ هي الماهيات والماهيات بمجرد الانتساب لا تميز مستحقة لحمل الموجودية عليها ومع ذلك لما كانت اسيلة كانت استاها اخرى في دار الوجود فلا تظن اننا اذا كانت موجوديتها بخلوها وعريها من الوجود كان الى التوحيد اقرب اذعاد الوجوه كلالى اقليم الله والنور طرا الى صنع الله اذ المنع ليس منحصراً في الوجود حتى يلزم من هوده اليه ان يكون الحمد والملك له في هده .

نور الوجود في جميع الموجودات والعلم بأن موجودة كل موجود باتحاده مع حد
و تلبسه بمرتبة من الوجود ، لا ان موجوديتها بخلوها و عريها عنه و الا فلم يكن
بين الموجود والمعدوم فرق يعتد به فهذا المسلك منهم بعينه ضد لمسلكنا الذي سلكناه
بحمد الله ، والكل مبسر لما خلق له .

تعميق آخر فيه تثريب . ثم ان العجب ان هذا المحقق الجليل زاد في البيان
وقال «ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لكان الاثنان منه اعنى
معروض الاثنيّة بدون العارض (١) اما واجباً او ممكناً والاول باطل لافتقار هذا المعروض
الى كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني ، لان الممكن لا بد
له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا
لنفسه ومقدماً عليه ، واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد الآخر (٢)
وليس التردد في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة
لا يجب تقدمها على المعلول (٣) فلا مانع من ان يكون عينه كما في المجموع الواجب
والمعلول الاول (٤) انتهى .

اقول قد علم فيما سبق ما يظهر به بطلان هذا الاستدلال فانك قد علمت : ان

(١) فان من قال «مجموع الشئين او الاشياء موجود عليحدة» قال «بوجود المجموع» بمعنى
نفس الاحاد بالاسرلا المجموع من حيث المجموع اي : من حيث الهيئة الاجتماعية ، فان الهيئة اعتبارية
فكذا المجموع محيياً بهذه الحبيبة ومن القائلين بان المجموع (بمعنى معروض الاجتماع) موجود
عليحدة وفاقا لهؤلاء المتأخرين المحقق واللاهيجي «(ره) تلميذا المصنف (قده) حتى قال في حاشيته
على الحاشية الخفية انه كما ان تتميم دلالات اثبات الواجب (تعالى) موقوف على ان جميع الممكنات
في حكم ممكن واحد في جواز طريان الدم كذلك تتميم بعضها موقوف على ان مجموع الموجودات
موجود عليحدة - س قده .

(٢) ولانه يلزم الترجيح ، ن غير مرجح - س قده .

(٣) بل يجب تقدمها عليه للفرق بين المجموع بمعنى الاحاد بالاسر وبين المجموع من
حيث المجموع وتحقيقه في «الشواذق» للمحقق واللاهيجي «(ره) - س قده .

(٤) واما الفاعل التام معنا فهو واحد منهما اعنى الواجب فانه فاعل تام للمعلول الاول ،
واذا حصل المعلول الاول حصل المجموع بلا حاجة في باب الفاعل الى الغير - س قده .

لاموجودية في مركب ليس له جزء صوري ولاجهة وحدة الاموجودية واحدا واحدا من آحاده واما احتجاجه عليه : بأن انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء واحد من آحاده والاحاد هيئتها بالاسر موجودة ، فقد علمت ان مغالطة فككتنا عقدتها .

ثم استدلل ايضاً هيئتها عليه بأنه تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء آخر وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيان في درجة واحدة وهكذا كما قد روء في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما هو المشهور فلولم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث .
القول ان هذه الطريقة في صدور الكثير عن الواحد مما افاده « الشيخ » المقول في اكثر كتبه وتبعه « المحقق الطوسي » في « شرح الاشارات » وفي رسالة له في هذا الباب لكنها غير صحيحة عندنا كما يبينه ، والمنع هو البرهان واما كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي فلها طريق عندنا غير هذه الطريقة وغير ما يستعان فيه بالاعتبارات الذهنية كما سيأتي بيانه من ذي قبل انشاء الله .

واعلم ان من سخائف البيان ايضاً في هذه المسئلة قول بعض المتفلسفين : انه لو تعدد الواجب بالذات فاما ان يكون بينهما تلازم في الوجود اولا وعلى الاول يلزم معلولتيهما او معلولية احدهما كما هو شأن التلازم وعلى الثاني يلزم جواز تحقق احدهما مع عدم الآخر فيلزم امكان عدم الواجب . وهذا البيان بالسفسطة اشبه (١) منه بالفلسفة والى المغالطة اقرب منه الى البرهان فان مبناء على الاشتباه بين الامكان الذاتي

(١) نعم ان كان من متفلسف فكما قال (قده) واما ان كان من فيلسوف مثاله فلي فيه تاويل وهوانه لئل مراده ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فكما لا يمكن عدمه بالنظر الى ذاته كذلك لا يمكن بالنظر الى ما عدا ذاته فاذا سئل في اية مرتبة كانت وبالنظر الى اى موجود كان هل له الوجود او العدم ؟ فالجواب الوجود والاثبات ، لا العدم والسلب لان بسيط الحقيقة فهو كل الوجود و كله الوجود وهذا الذي ذكرناه ببينه ما ذكره (قده) في بيان قولهم « ماهيته انيته » أن له (تمالي) في كل مراتب . الوجود ومع كل الشئون له أنا وليس له في مرتبة من المراتب الوجودية ماهية معلومة من قده .

والامكان بالقياس الى الغير ومن هذا القليل قولهم: التكثر اما انه يجب بالنظر الى طباع الوجوب بالذات فيلزم أن يتحقق الكثير من دون الواحد أو أنه يمكن بالنظر اليه فيجوز (١) ارتفاعه ، وفيه جواز ارتفاع الواجب بالذات ، او انه يمتنع بالنسبة اليه هو الحق المطلوب اذ فيه أيضاً تدليس بين الامكان الذاتى والامكان الغيرى . .

تعقيب آخر اعلم ان السيد «الصدر الشيرازى» قرر هذه المسئلة على وجه آخر فقال ما حاصله : «ان الموجود قديكون شيئاً موجوداً كالف موجود او باء موجود ، وقديكون (٢) موجوداً بحتاً. لان شئ موجود كسماء موجودة او انسان موجود مثلاً ، والواجب بالذات هو الموجود البحت. والممكن هو الشئ الموجود ، بمعنى أنه قابل لان يحلله الذهن الى مية وموجود محمول عليه ، وكذا مفهوم الواجب غير الواجب بالذات لانه ليس بقابل لهذا التحليل . ولو قبل القسمة وكان الف واجباً مثلاً يحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه لم يكن الالف فى حد ذاته واجباً لما تقرر ان كل عرضى معلول ومن ثم ذهب الحكماء الى ان كل مية معلولة والى ان الواجب لذاته لامية له والى ان وجوده مجرد عن المية وليس وجود الممكنات مجرداً عنها .

ثم قال بعد تهديد هذه المقدمة : لا يجوز تعدد الواجب بالذات والافالثنين الذى به الامتياز ان كان نفس ذاتهما بأن يكون هذا شيئاً واجباً والاخر شيئاً آخر واجباً لزم كون الواجب ذاتية وذلك باطل كما مروا ان كان التعيين بغير الذات فتخصص احد التعيينين باحدهما لا بد له من علة مخصصة ، ولا يجوز ان يكون تلك العلة ماهية الواجب لانه برىء منها ولا أن يكون شخص لا متاع أن يكون الشخص علة لتعيينه ، ولا الوجود

(١) ولوبدل هذا بقولنا «فيكون كل من الوحدة والكثرة فيمستللاً لكان برهاناً وثيقاً محكماً» قد

(٢) هذا السيد حيث يقول « باعتبارية الوجود وان كل ماهوى الخارج ماهية وكل ماهوى الذهن ماهية ، يأول كلام القوم «انه تعالى وجود بحت» الى انه موجود بحت لانه لما لم يكن للوجود فرد كيف يكون هو (تعالى) وجوداً ؟ فهو ليس وجوداً ولا ماهية بل هو موجود بحت ولا يخفى انه بحت لفظي اذ لا ثالث الا فى اللفظ فان الموجود من حيث التحقق اما وجود حقيقى واما ماهية - منقده

او الوجوب ونظائرهما من الامور المشتركة بينهما ، لان المشترك لا يكون حلة التخصيص ولا امر آخر والا لزم أن يكون شخص الواجب معلولا ، ولا يرد على هذا المسلك الشبهة المشهورة كما لا يخفى ، انتهى كلامه ملخصاً . ولعمري انه قريب المنهج (١) من منهج الحق لو بدّل لمفهوم الموجود او الواجب بحقيقة الموجود بما هو موجود ، وذلك بان يذعن : بأن للوجود حقيقة هي عين افراده وله في كل موجود فرد هو بذاته موجود ، سواء كان معه مبهية اخرى او لم يكن كما أن للبياض حقيقة خارجية هي بذاتها ابيض وغيره بانضمامه ابيض ، وقد علمت كيفية اتصاف المبهية بالوجود على وجه

(١) هذا المنهج عكس المنهج الحق اذ مناط موجودية كل ماهية على المنهج الحق اتحادها مع نحو من الوجود الحقيقي كاتحادها بالمتحصل مع المتحصل فهي مفهوم منترج من ذلك الوجود الخاص . و على هذا المنهج مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود فكما انه على المنهج الحق الماهية لا يحاذيها شيء في الواقع سوى ما يحاذي مفهوم الوجود من انحاء الموجودات السبئية لانها سراب محض وبهم صرف . وفان بحث في المعنى فيه الذي هو الوجود الخاص فلذا يشهد ذلك المفهوم معنى الماهية بالوجود الخاص ، فعلى هذا هذا المنهج يعكس ذلك حيث لا يقول السيد بفرد للوجود ولو فعدنا حتى يقوم بالماهية ويكون ذلك التقيام مناط موجوديتها فلذا تتحد الماهية بمفهوم الموجود فيكون ذلك الاتحاد مناط موجوديتها فالمنهجان وقفا في شقاق لكن منظوره (قده) من القرب امران :

احدهما ان السيد ايضا نفى الائتنية والعروض والاتصاف بين الماهية والوجود كما مر في اوائل السفر الاول .

وثانيهما ان منظوره السيد من نفى الوجود نفى فرد خارجي او ذنعي قائم بالماهية فان وجود الشيء نفس كونه وما به يشار اليه اشارة عقلية او حسية فيكون مفهوم الموجود حاكيا بن نفس الماهية متحدايها ، اذ ما يقوم به وينضم اليه يكون نفس ذلك القائم ووجوده فموجودية الماهيات الامكانية نفس ذاتها ولكن بعد الانتساب الى الجاهل ، اذ الكل متفقون على ان الماهية من حيث هي ليست الاهی ، وموجودية الماهية الواجبية نفس ذاتها بدون الانتساب لكونها ماهية وجوبية فليست متساوية النسبة الى الوجود والعدم كالماهية الامكانية قبل الانتساب ولكن هذا يستدعي ان تكون الماهية المحكى عنها بمفهوم الموجود المتحدة به ، شبيهة الوجود اذ شبيهة الماهية ولو بعد الصدور عن الجاهل والانتساب اليه لا تكون متحققة لحمل موجود ، بل تكون متساوية النسبة الى مفهوم الموجود والمعدم والسيد لا يقول بمرس قده .

يصفو عن كل شبهة وشك. فاذن الواجب تعالى كما انه عين الوجود فهو عين حقيقة الموجود بما هو موجود لانه عين هذا المفهوم الكلي النحوي.

وعلى هذا لا يرد عليه اعتراضات معاصره العلامة «الدواني» :

فمنها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذاته عين هذا المفهوم الاعتباري فهو ظاهر البطلان وكيف يكون ذات الواجب امرأ اعتبارياً من المعقولات الثانية ؟ و ان كان فرداً من افراده ورد عليه ان موجوديته بذاته او لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، سواء كان لازماً او عارضاً ، فان كان بذاته - ولا شك انه فرد من هذا المفهوم - فيلزم ان يكون (١) موجوداً مرتين . مرة بذاته ومرة بكونه فرداً من هذا المفهوم ، وان كانت موجوديته لكونه فرداً من افراد هذا المفهوم ، لم يكن في ذاته موجوداً ، فلا فرق بينه وبين الممكنات .

ومنها انه على التقدير الاول ايضاً يلزم ان يكون معروضاً للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من هذه الحثية ، بل لا يبقى لنفي التحليل الى الوجود والمهمة معنى اصلاً اذ حينئذ يثبت فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه و ذلك هو التحليل فان قال : المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله الى الموجود الخاص والمهمة ، وهي هنا قد حُلل الى نفس الموجود الخاص و الموجود المطلق . قلنا : ان الانسان الموجود ينحل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق الذي يصدق عليه صدقاً قهرياً كذلك ينحل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتوه الموجود البحت

(١) كما امر في كلام هذا المحقق: أن المقول من الوجود هو المفهوم المشترك الاعتباري واطلاقه على الوجود الحقيقي القائم بذاته اما بالاجاز او بوضع آخر ، فطبيعة الوجود وجود وفردا ايضاً وجود فلزم لنفي واحد وجودا. وايضا احد الوجودين ذاته المفروضة انه موجود بذاته والآخر مصداق لمصدق طبيعة الوجود لان مصحح كون شيء من طبيعة ، صدق هذه الطبيعة عليه فان مناط كون الشيء بيضاء (مثلا) ومعياره صدق البياض المطلق عليه هذا تصوير مطلوب . ولا يخفى ان هذا وما بعده يرد على نفسه ايضا لان الوجود القائم بذاته وجود حقيقي وفرد من مفهوم الوجود المطلق وهذا ايضا ضرب من التحليل ولو حمل المارض على المحمول بالضميمة تطرق في الموضعين وظاهر ، أن المراد به الخارج المحمول وسيزينه (قده) باتم وجهه سرقه

والموجود المطلق الصادق عليه صدقاً عرضياً ، فلافرق بين الصورتين في ذلك ، فان كان تحليل الانسان الى الوجود الخاص العارض ومهيته ، بناء على أن العارض حصة من مفهوم المطلق ، كان هناك كذلك ، فان العارض له ايضاً حصة منه .

ومنها أن ما حرره من ان الواجب لاهية له اصلاً ان اراد أنه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتاً ، لكن لا تسمى مهية بحسب الاصطلاح ، فهو بحث لفظي فان من يقول : ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته ، انما يريد به المعنى الذى يريد به من الذات ، فلا يبقى المباحثة الا فى اللفظ وانت اذا تأملت ادنى تأمل علمت : أن ما ذكره (١) من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج عن ادراكنا يحتمل عليه الموجود بالحمل العرضى ، فلا رجحان له على الممكنات من هذه الحيثية . واما على ما ذكرنا ، فالرجحان ظاهر لان ذاته وجود خاص هومبدء لانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود بذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطته بالتبع . هذا تحصيل تمام ماوردته هذا المورد المعاصر له على كلامه .

اقول : يمكن دفع هذه الايرادات على اسلوبنا : ما عن الاول فنختار في التردد الذى ذكره أن ذاته (تعالى) عين الوجود الخاص وكونه فرداً للموجود المطلق لا يستلزم ان يكون موجوداً بالوجودين ولا أن يكون قابلاً للتحليل الى امرين ، وذلك لان موجوديته ليس الابداته لا بعروض حصة من هذا المفهوم . كما أن كون هذا الانسان انساناً (٢) لا يقتضى أن يكون فيه انسانيتان ، خاصة وعامة ، لان الانسان

(١) معنى ان ما ذكرنا انه يقول بما يقول خصه ، بمجرد الفرض والالزام ، والا فحيث لا يقول بفرد للوجود كيف يمكنه ان يقول : ان ذاته وجود ، وحيث يقول ، انه يحتمل عليه مفهوم الموجود وينحده - ومعلوم انه مفهوم اعتبارى بديهى - كيف يمكنه ان يقول ان ذاته فى مقام ذاته موجود ؟ فهو عرضى له . ولا يخفى ان هذا يرد على نفسه ايضاً كما مر ان اطلاق الوجود عليه (تعالى) بمجرد النسبة لقوله باصالة الداهية ، اذا الشئية اما وجود واما ماهية وشئية الوجود عنده اعتبارية فبقى شئية الماهية قد تافر بما انكر وكر على ما فر - من قد .

(٢) اذا الجزمى هو نفس الطبيعة النوعية محفوفة بالمواد والاشياء المشخصة فالجزئية والكلية شيان اثنتان واما نفس الطبيعة المروضة تارة للكلية وتارة للجزئية فهي واحدة والوجود ايضاً واحداً لان الكلى الطبيعى ليس بمنزلة الوجود من وجوده ، افراده فليس (موجود ولفرد وجود -

الخاص (كزيد) هو في ذاته مصداق لمفهوم الانسان المطلق ، ومعنى تحليل الشيء (١) الى امرين ومفاده هوان يحصل منه امران : اعتبار كل منهما وحيثيته غير اعتبار الاخر وحيثيته ، كتحليل الانسان الموجود الى حيثية الانسانية و حيثية الموجدية لا كتحليل وجوده الى وجوده ومطلق الوجود ، فان كل وجود خاص هو بتقسيمه يحمل عليه الوجود ، لا بعروض شيء آخر وكذا الموجود البحت اذا حمل عليه مفهوم الموجود ، لم يلزم أن يكون هناك شيان متغايران بل ذلك المفهوم ، الفرض منه حكاية ذلك الخاص لا غير .

واما عن الثاني فنقول : الفرق بين الواجب والممكن ان الواجب لاتركب فيه من جهتين متغايرتين متغايرتين يوجب تكثرأ في الموضوع ، اما في الخارج او في الذهن ، بخلاف الممكن . وليس معنى قولنا : « لاتركب فيه » انه ليس يصدق عليه مفهومات ومعان كثيرة ، كيف ؟ وهو منبع جميع الصفات الكمالية بنفس ذاته . فقولنا « الواجب (تعالى) غير قابل للتحليل الى امرين والممكن قابل له » معناه أن ذاته (تعالى) لا توجد له حيثية لا تكون تلك حيثية بعينها حيثية واجب الوجود ، بخلاف الممكن ، فان الانسان (مثلا) حيثية كونه انساناً غير حيثية كونه واجباً وموجوداً ، لان الانسان من حيث هو انسان ، ليس شيئاً آخر ، اذ قد يتصور انسان غير موجود ، و يتصور موجود غير انسان : فهما اعتباران مختلفان بخلاف كون الواجب هذا الواجب ، و كونه واجباً على الاطلاق ، لان مرجعهما الى واحد حقيقي .

وعن الثالث أن المراد كما حققناه أن الواجب ليس له (غير الهوية الشخصية التي عبر عنها قارة بالوجود الصرف ، وقارة بالموجود البحت او الوجود او الشخص

— آخر ، وأما فهما نحن فهما ليس الوجود العام او الموجود العام مرصفاً بمعنى المحمول بالضميمة بل خارج محمول كالهيئة بالنسبة الى الأشياء العامة — سرقده .

(١) مجيء حديث التحليل في البين ليس ثمرنا لجواب الاعتراض الثاني هنا فانه يجيء ، بل هو التصدي لان ليس هنا وجودان ولو بتحليل العقل كالتحليل في الممكن الى حيثية مالا يبي عن الوجود والعدم ، وحيثية ما يبي عن العدم — سرقده .

او الواجب البحث) مهية كلية . فان المهية للشئ هي التي يتصورها الذهن (١) بعد تجريدها عن الوجود والشخص ، ويعرض لها الكلية والاشراك . وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية ، لا يمكن تصورهما ولا يمكن العلم بها الا بنحو الشهود الحضورى . فهذا معنى قولهم « لامهية له » وليس هذا مجرد اصطلاح لفظى ، بل تحقيق حكمى وبحث معنوى .

وظهر مما ذكرنا أن القول بأن « ذات البارى موجود خاص » كلام محصل لاغبار عليه ، بشرط أن يتفطن قائله ، بأن المراد منه ليس ان ذاته عين هذا المفهوم الكلى او عين فرد من افراده الذاتية ، حتى تكون نسبته (٢) الى ذلك الفرد كنسبة الذاتى الى الذات ، لانك قد علمت ان مفهوم الوجود والموجود كذا مفهوم الشخص والمتشخص والجزئى الحقيقى والهوية وامثالها . ليست لها افراد ذاتية ، كما للانجاس

(١) وبعبارة اخرى : الماهية هي الكلى الطبيعى اعنى الطبيعة المبهمة التى تعرضها الكلية فى موطن ، والمتشخص فى موطن آخر ، وهي امر لا يأتى عن الوجود والعدم وبعبارة ثالثة : الماهية كل محدود بحد جامع مانع وهذه الماهية المأخوذة فيها عبارة عن محدوديتها ، فكل مفهوم يحكى عن وجود محدود محاط هو الماهية بخلاف المفهوم الحاكي عن غير محدود كمفهوم الوجود وكذا العلم والقدر والحيوة وسائر الصفات العليا والاسماء الحسنى الحاكية كلها عن الوجود غير المحدود ، لان مرجع الكل الى الوجود فليس كل مفهوم ماهية مطلعة فلم يكن الواجب ذاماهية باعتبار صدق هذه المفاهيم عليه . نم يطلق عليه الماهية بمعنى ما به الشئ هو وبلفظة الفرس الماهية : « پاسخ پرسش از گوهرش » - سقده .

(٢) وقد مر مرارا ان نسبة مفهوم الوجود الى الفرد نسبة الذاتى الى الذات وهيهنا قد نفاها ويمكن ان تكون والكاف للتشليل واما ان كانت للتعقيب فالوقوف على ان الالفاظ والنفى كليهما صحيحان كل من وجه . اما الالفاظ فباعتبار ان هذا المفهوم حكاية من نفس الحقيقة والفرد ، كالذاتى لا كالعرضى الحاكي من الضميمة واما النفى فباعتبار ما سبق فى السفر الاول ان حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن والا ، يلزم الانقلاب وليس لها ماهية محفوظة فى نفاى الذهن و العارج لهذا المفهوم المشترك ليس مقوما للفرد ، والذاتى محفوظ فى النفسات فلهذا نفى عنه الفرد ايضا : الفرد بهذا النحوى الذاتى لا العرضى ومن هنا قد يصرح المصنف (قده) بان الوجود مقولتان ، مع القول باسائه وان له معنونا محيطا بسيطا وذلك لعدم وجدان جهة الحركة بين هذا العنوان ومنونه - سقده .

والانزعاج ، وانما هي عنوانات ذهنية وحكايات لاحاد وافراد لاجود لها في الذهن ، حتى يمرضها العموم والاشترار ، لكن لما كان مفهوم الوجود والموجود قد يصدق على امور خارجية بالذات بلا اعتبار قيد آخر ، وقد يصدق على امور اخرى بالذات بل بواسطة قيد آخر . يقال للقسم الاول : انه وجود وموجود بذاته ، ويقال للقسم الثاني : انه موجود لابذاته ، بل بالعرض . ولما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الاتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها ، فلا بد ان يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي ، ولا بد مع ذلك من امتياز بينها ، اما بالكمال و النقص والغنى والفقرا والتقدم والتأخر ، او باوصاف زائدة (١) وبذلك يتوصل الى نفى تمدد الواجب بالذات . فبهذا يمكن دفع الاعتراضات عن كلام هذا السيد العظيم لو ساعدنا في ان معنى كونه (تعالى) موجوداً بحثاً هو ما قررنا ، لكن بعض كلماته وآثاره ينافي ذلك .

ولهذا قد تصدى ولده الذي هو سرّ أبيه المقدس وهو غياث اعظم السادات والعلماء ، المنصور المؤيد من عالم الملكوت ، لدفع هذه الاعتراضات بنحو آخر فقال : « اما الاول ، فجوابه اننا نختار انه عين مفهوم الوجود ، وكيف لا يكون عينه ؟ وهو محمول عليه والحمل هو الحكم باتحاد الطرفين كما أن كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم (٢) من ذلك كون ذلك المفهوم مهيبة شيء منها . وأما قوله : فهذا المفهوم امر

(١) هي الماهيات الامكانية لانها عوارض الوجودات - سرقة .

(٢) كيف لا يلزم ؟ وقد انكرتم قيام الفرد الخارجى او الذهنى من الوجود بالماهية حتى

يكون ذلك الفرد مابها للاتحاد وملاكه في حمل الوجود على الماهية ، فيكون الحمل اوليا ذاتيا وملاكه الاتحاد بحسب المفهوم ، ويمكن ان يقال : مرادهم أن الواجب او الممكن عين منشأ انتزاع مفهوم الوجود وهو ملاك الحمل الا ان الواجب (تعالى) ذاته بذاته ولذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم ، والماهية الممكنة وان كانت نفسها منشأ انتزاعه بلاحيثية تقيدية اضمامية او اعتبارية - اذ الفرد للوجود عندهما - الا انها منشأ الانتزاع بحيثية تمليكية مكتسبة من الجاهل بعد الصدور او الانتساب او الارتباط او ما شئت فسمه ، ولكن هذا المفهوم وان كان مرضيا الا انه يحكى عن نفس منشأ الانتزاع لاعتنائه بضميمة فيه كما على المنعجب المنصور ، فكان حيثية منشأ الانتزاع للواجب والممكن عينية هذا المفهوم المنتزع هذا غاية ما يمكن ان يقال من قلمها . ولكن انت تعلم ان تلك الحيثية هي الوجود اذ الوجود باعبار وجهه الى الجاهل هو -

اعتباري، فظاهر الفساد ، فان كون الموجود موجوداً ، ضروري ، الا ترى ان القوم ذهبوا الى ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ؛ ثم حكموا أن وجود موضوعه غني عن الاثبات لانه يثبت الثبوت فظهر ان الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الخارج فان مفهوم الموجود موجود في الخارج بافراده ، وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز أن يكون عين الواجب وقوله: «ورد عليه أن موجوديته بذاته» الى آخره غير مسلم وتحقيقه (على ما قرره (اي السيد المذكور) في حواشي التجريد) يقتضي تمهيد مقدمة هي: ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة عين ذلك الشيء ومنحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في الذهن ، فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب أنه عينه . وان سئل عنه من حيث انه في الذهن ، فالجواب أنه غيره . فالاتحاد بينهما في الوجود الخارجي والتغاير في الوجود الذهني ، ولا خفاء في أن النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ، ولا في ان ما لا يكون له جهة التغاير بأن لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور .

واذا تمهد هذا فنقول : اذا لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني ، لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير ، فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة ، حتى يستقيم أن يقال : مقتضى هذه النسبة ذاته او شيء آخر بخلاف الممكن وبهذا يظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراد الثاني ، ويسقط الترديدات البعيدة التي يجعها الطبيعة السليمة . والحاصل أن الممكن يمكن أن يحصل لذاته وجود ذهني يتكرر بحسبه وذلك في الواجب لذاته مممتنع . والجواب عن الثالث أن المية (وهي جواب ماهو) عبارة عن الذات المجردة عن العوارض في اعتبار العقل ، فاذا تجردت عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر عنده ، وحيثئذ يجد الذات في نفسها عارية عن

→ الابداد ، وينوره اتحاد عدد حروفهما وهوتمة عشر فلو كانت الماهية نفسها مجسولة ومنشأ لا تراخ مفهوم الموجود لكات منشأله، ولوقطع النظر عن الانتساب الى الجاعل - واذ ليس كذلك مثلاً وانفاقاً - فبابه التفاتوا هو الاصل في التحقق وفي المحسولة وفي المنشأة لا لا تراخ وقصرها عن تسميته بالوجود، ولا كلام لما ذكره في قوله

الموادض المحمولة ، و في نفس الامر مخلوطة متحدة بها ، فيطلب سبباً في ذلك ، ويستند لامحالة الى امرها وما الذات واما غيرها ، ولما لم يجز استناد مفهوم الموجود الى الذات لان الشيء مالم يوجد لم يوجد فحكموا بأن كل ذي هبة معلول ، انتهى .
القول : فيما ذكره وجوه من الخلط واللفظ :

الاول ان ما ذكره من ان مفهوم الموجود موجود لانه محمول عليه ، مغالطة نشأت من سوء اعتبار نحوى الحمل (١) والخلط بين الحمل الذاتى الاول والحمل الشائع المتعارف فان كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الاول ، وكثير من المفاهيم غير محمولة على نفسها بالمعنى الثانى فلم يلزم من كون مفهوم الموجود نفس معناه ان يكون فردا لنفسه حتى يكون موجوداً فى الخارج .

الثانى ان قول الحكماء ان موضوع العلم الكلى (٢) هو الموجود المطلق

(١) ليس المراد بسوء اعتبار الحمل ، ماهو المصطلح فى دفن المغالطة ، فان سوء اعتبار الحمل (الذى موحد المغالطات الثلاث عشرة) أن يؤخذ مع موضوع القضية مالمس منه نحو زيد الكاتب انسان ، اولم يؤخذ منه ماهو منه من الشروط والقيود كان يؤخذ غير الموجود ثابتاً غير موجود مطلقاً كالحركة والزمان ، وغير الموجود محسوساً غير موجود مطلقاً ، فهذه المغالطة ما يتعلق اللفظ فيه باللفظ بان يكون مختلف الدلالة ، فيقع الاشتباه بين ما هو المتصور وغيره من حيث الاشتراك والتشابه والمجاز المرسل والاستمارة ونحوهما ، ويسمى الجميع بالاشتراك اللفظى - سقده .

(٢) قد ذكرنا (فى المملكات على السفر الاول) أن الموضوع حقيقة الوجود المطلق و هو حقيقة الوجود اللابشرط والمراد بالاطلاق واللابشرطية، السمة الوجودية والاحاطة الحقيقية لا المفهومية ، وان اطلقوا الموضوع على هذا المفهوم لم يريدوا نفس هذا المفهوم الكلى كما قال (سقه) بل المفهوم من حيث التحقق فى الفرد ، والعنوان من حيث السراية الى المعنون كما فى الطبائع الموضوعية فى المحصورة ، فالمغالطة فى قوله «مفهوم الموجود المطلق موضوع العلم الكلى» من باب سوء اعتبار الحمل المصطلح ، اذ لم يؤخذ مع هذا المفهوم ماهو شرط الحكم بالموضوعية لهذا العلم اعنى قولنا: «من حيث العنوانية وكونه سارى الحكم الى الحقيقة النورية» ويمكن ان يكون اللفظ فى الاول والثانى من باب اخذ ما بالمرس مكان ما بالذات فان هذا المفهوم عرضي لتلك الحقيقة النورية كما مر غير مرة - سقده .

لم يريدوا به نفس هذا المفهوم الكلي ، بل انما ارادوا به الموجود بما هو موجود في نفس الامر ، من غير تخصيص بطبيعة خاصة او بكمية فان الانسان كما يصدق عليه انه موجود جسماني طبيعي كذا يصدق عليه انه موجود مطلق ، لا بقيد الاطلاق ولا بقيد التخصيص ايضا ، فالبحث عن الشيء بما هو مصداق للموجود المطلق حرى بأن يذكر في الفلسفة الاولى ، والذي هو مستغن عن الاثبات (لانه بديهي الثبوت) هو فرد الموجود المطلق بما هو فرد له مطلقا لما يشاهد من الموجودات ، لانفس هذا المفهوم الكلي الذي لا يوجد الا في الذهن .

الثالث ان الذي تصوره وصوره في الفرق بين الواجب لذاته والممكن لذاته مما لا تعويل عليه ، فان كون ذات الباري مما لا يمكن تعقله ولاله وجود ذهني مبني على انه عين الوجود البحت لان كونه (١) كذلك يبنى على كونه غير متعقل .

وايضا يكفى في كون الشيء قابلا للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل ، فاذا الفرق بين الواجب والممكن في كون الموجود المطلق عين احدهما وزائداً على الآخر ليس كما تصوره بل الحق في الفرق بينهما ان يقال : ان الممكن قابل للتحليل الى حيتين : حيثية كونه موجوداً وحيثية كونه امراً آخر يخالف الموجودية ، بخلاف الواجب فان جميع حيثياته هي بعينها حيثية الموجود البحت اذ لاجبة نقص فيه ، وكل ممكن يوجد فيه جهة نقص اوجهات نقائص هي غير جهة الوجود والوجوب ، مثلاً الفلك ليس محض الوجود اذ حيثية كونه ناقص الوجود مفقراً الى مكان اوحيز محتاجاً الى سبب و محرك وكذا حيثية حمل كثير من السلوب والاعداء فيه التي بازاء الكمالات والملكات ليست بعينها حيثية كونه موجوداً . واما الواجب فهو محض حقيقة الوجود الخاص الذي يحمل عليه هذا العنوان وكثير من العنوانات الكمالية التي مصداقها كلها حيثية الوجود الخاص وموجوديته بنفس هويته العينية لا بذلك المفهوم المطلق فهو موجود بنفسه

(١) فهذه المفالطة من باب ايهام الانكاس وفي قوله (فقد) «وايضا يكفى في كون الشيء قابلاً للتحليل» ابداء الغلط من باب اخذ ما بالمرئ مكان ما بالذات ايضاً ، من جهت اخذ المفالطة المنقولة بالفعل للمقطع موضوع الحكم ، وليس منه - بحقه - .

سواء حمل عليه الموجود المطلق لا. لكن يلزم ان يكون ذاته بذاته بحيث يكون في نفسه مصداقاً لهذا المفهوم وصدق على ذاته لا يوجب ان يوجد فيه حيتين متغايرتان فان كونه هذا الموجود و كونه موجوداً مطلقاً ، واحد ، لا فرق الا بالنعين والابهام كما ان كون زيد هذا الموجود و كونه موجوداً لا يبينه لا يوجب التركيب فيوالتذي يوجب ذلك فيه كونه موجوداً و كونه قابلاً للعدم والنقص والشر و كذا كونه بالفعل انساناً و كونه بالقوة كاتباً او عالماً يوجب التكرار في ذاته. والحكماء انما حكموا بكون كل ذي مية معلولاً لان حيشة المية والامكان يخالف حيشة الفعلية والوجود فبالحيشة الاولى يستدعى علة و يفترق اليها و بالحيشة الثانية قد يستغنى عنها كما في الواجب لذاته جلد ذكره .

تذليل وتسجيل: وبالجملة فالقول بأن ذاته (تعالى) هو الموجود البحت صحيح، اذا اريد به حقيقة الوجود فان للوجود حقيقة وهو بنفسه موجود وغيره به موجود، كما ان للياض حقيقة وهو بنفسه ابيض وغيره به ابيض وأما اذا اريد بالموجود او الوجود نفس هذا المفهوم والحكاية دون المحكى عنه بهما فلا شك في بطلانه.

فان قلت : كيف يكون ذات البارى عين حقيقة الوجود والوجود بديهي التصور (١) وذات البارى مجهول الكنه .

قلت قد مر سابقاً ان شدة الظهور وتأكد الوجود هناك ، مع قصور قوة الادراك وضعف الوجود ههنا صاراً منشئين لاحتجابه (تعالى) عنا ، والا فذاته (تعالى) في غاية الاشراق والانارة. فان رجعت وقلت ان كان ذات البارى نفس الوجود فلا يخلو اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر او يكون صادقاً عليها صدقاً عرضياً كما يصدق عليه مفهوم الشيء. وعلى الاول اما ان يكون المراد به هذا المعنى العام البديهي التصوري المنتزع من الموجودات او معنى آخر والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضى ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود كسائر الميات، غير انك سميت تلك الحقيقة

(١) اى : مفهومه بديهي ، و حقيقته عين الظهور والاطهار ، فان البداهة من

المقولات الثانية المنطقية ومرسباً في اوائل السفر الاول في مبحث نفى الماهية عن الواجب (تعالى) - سقده .

بالوجود ، كما اذا سمى انسان بالوجود ، ومن البين انه لا اثر لهذه التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي الكلام فيه ، ويلزم ان يكون الواجب ذاتية ، وقدم ان كل ذي مية معلول ، وعلى الثاني ، -وهو ان يصدق عليه صدقاً عرضياً- فلا يخفى ان ذلك لا يفنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجوداً ، ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء الى ان الوجود معدوم .

القول: منشأ هذا الاشكال ، الذهول عن حقيقة الوجود وآحاده واعداه ، وعن معنى عرضية المفهوم العام الانتزاعى للهويات الوجودية فان كون هذا العام المشترك عرضياً ، ليس معناه ان للمعرض موجودية وللمعارض موجودية اخرى ، كالماشى بالقياس الى الحيوان والضاحك بالقياس الى الانسان بل هذا المفهوم عنوان وحكاية للوجودات العينية ونسبته اليها نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان فكما ان مفهوم الانسانية صح ان يقال انها عين الانسان لا نهار آة لملاحظته وحكاية عن مهيته ، و صح أن يقال: انها غيره لانها امر نسبي والانسان مية جوهرية .

وبالجملة الوجود ليس كالامكان حتى لا يكون بازائه شيء يكون المعنى المصدري حكاية عنه ، بل كالسواد (١) الذى قد يراد به نفس المعنى النسبى اعنى الاسودية ، وقد يراد ما يكون به الشيء اسود ، اعنى الكيفية المخصوصة ، فكما ان السواد اذا فرض قيامه بذاته صح ان يقال ذاته عين الاسودية واذا فرض جسم منتصف به لم يجزأ يقال: ان ذاته عين الاسودية مع ان هذا الامر العام لكونه اعتباراً ذهباً زائد على الجميع . اذا تقرر هذا قلنا فى الجواب ان نختار فى الترديد الاول الشق الاول ، وهو أن الوجود حقيقة الذات . قولك فى الترديد الثانى : « اما ان يكون ذلك الوجود ما يفهم من

(١) انما مثل للحقيقة البسيطة النورية بالسواد ولم يمثل بالنور المرضى او البياض (مثلاً) مع انهما أنسب ، للإشارة الى تلاشى التمنيات ومحوشوش الافكار فى تلك الحقيقة وقوله (عليه السلام) «الفقر سواد الوجه فى الدارين» و«عليكم بالسواد الاعظم» يشير الى هذا . و ايضا السواد يناسب الظلمة وفى الظلمات عين الحياة ، وانه خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره - سقته .

لفظ الوجود الى آخره قلنا: نخشاه منه ما يباذاه ما يفهم من هذا اللفظ اعنى حقيقة الوجود الخارجى الذى هذا المفهوم البديهى حكاية عنه فان للوجود حقيقة عندنا فى كل موجود كما ان للسواد حقيقة فى كل اسود ، لكن فى بعض الموجودات مخلوط بالنقائص والاعدام وفى بعضها ليس كذلك وكما ان السوادات متفاوتة فى السوادية ، بعضها أقوى وأشد وبعضها أضعف وانقص ، كذلك الموجودات بل الوجودات متفاوتة فى الموجودية كمالاتها ونقصها .

ولنا ايضا ان نخشاه الشق الثانى من شقى الترديد الاول الان هذا المفهوم الكلى وان كان عرضياً بمعنى أنه ليس بحسب كونه مفهوماً عنوانياً له وجود فى الخارج حتى يكون عبئاً لشيء لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته وصادق عليه بحيث يكون منشأ صدقه ومصادق حمله عليها نفس تلك الحقيقة لاشيء آخر يقوم به كسائر العرضيات فى صدقها على الاشياء فصدق هذا المفهوم على الوجود الخاص يشبه صدق الذاتيات من هذه الجهة فعلى هذا لا يرد علينا قولك: «فصدق الوجود عليه لا يفنيه عن السبب» لانه انما لم يكن يفنيه عن السبب ، لو كان موجودينه بسبب عروض هذا المعنى اوقيام حصة من الوجود وليس كذلك بل ذلك الوجود الخاص بذاته موجود ، كما أنه بذاته وجود ، سواء حمل عليه مفهوم الوجود والموجود او لم يحمل والذي ذهب جمهور الحكماء الى انه معدوم ليس هو الوجودات الخاصة بل هذا الامر العام الذهنى الذى يصدق على الانيات والخصوصيات الوجودية.

الفصل (٨)

فى ان واجب الوجود لاشريك له فى الالهية وان اله العالم واحد

البراهين الماضية (١) دلت على ان واجب الوجود بالذات واحد لاشريك له فى

(١) اعلم ان ههنا مقامات ثلثة : مقام توحيد الوجوب ومقام توحيد الوجود الحقيقى و مقام توحيد الالهية والعلية . اما توحيد الوجوب فالبراهين الماضية دلت عليه . واما توحيد الوجود الحقيقى . وهو التوحيد الخاصى . فيجىء فى فصل مقفود فى ان واجب الوجود كل الوجودات بنحو اعلى وقدر من المحقق والدوائى بزمعه . واما توحيد الاله والخالق فقد ذكره -

وجوب الوجود والان نريد ان نين : أن العالم واحد لاشريك له فى الالهية. اضجر
وحدة الواجب بالذات لا يوجب فى اول النظر كون الاله واحدا

فقول لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سوا ممكن بذاته ووجوداتها
متعلقة به ، وبه صار واجبا وموجودا فبوجوب استناد كل الموجودات (١) وارتفاعها
اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود
لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائما (٢)

ههنا ، اذ توحيد الواجب لا يستلزمه ، كما على قاعدة خلق الاعمال على رأى المستزلة حيث قالوا
بالقدرة المستقلة للمباد ، وكما اذ قيل ان الواجب (تعالى) خلق العقل الاول وفوض الامر اليه
فهو بالاستقلال يكون علة لما بعده ولكن ليس هذا منهب الحكماء ، حاشا هم عن ذلك اذ لا
مؤثر فى الوجود الا الله منهم ، والمبادئ المفارقة والمقارنة - من العقول والنفس و
الطبايع - وسائط جوده و وسائل سببه (١) ولا يعطى الوجود الا ما هو برحمه وعري مسا
بالقوة - س قد .

(١) والحاصل : ان الشيء مالم يوجد لم يوجد الوجود حدوثا وبقاء منه (تعالى)
والايجاد تبع الوجود - س قد .

(٢) بل لو كان معه من الشرائط اضا فذلك ، وبالحقيقة لانسبه له (تعالى) الى الاشياء
وانما الاشياء منتسبات اليه . و بين نور الحق ونور الشمس فروق كثيرة غير القيام بالذات وعدم
القيام بالذات : ومنها ان نور الشمس انبسط على السطوح والمبصرات ونور الوجود وسع كل
شيء من المحسوسات الخمسة والمتخيلات والمزهرات والمقولات وما وراء المحسوس والمقول
ومنها ان نور الشمس انبسط على ظواهر المستنيرات دون اصاقها ونور الوجود الذى هو غلظه
الممدود نفذ فى بواطن المستنيرات بحسب افناها فى نفسه ومنها ان نور الشمس لاشمول لعوالم
شمس الحقيقة كلها عتلاء ، شاعرون ، احياء ، ناطقون ، فان من انواع الانوار الثائرة على الطبيعة
الطولية والطبقة المتكافئة العرضية والانوار الاسفندية العلوية والسفلية ، بل الوجود بعراشه
عين الحيوة والعلم وغيرهما من الكمالات ، ومن انواعه نفس العلم الذى هو ظاهر بالذات لكونه
بدهى النور ومظهر للنور الذى هو حقائق الاشياء ماهياتها وهلياتها ولباتها ولكونه نورا قال
(عليه السلام) : العلم نور يقذفه الله فى قلب من يشاء وعرفه شيخ الاشراف ، العلم : يكون الشيء نورا
لنفسه وكونه نورا لغيره ومنها ان نور الشمس له اقوال ، وله ثان فى الوجود ، ونور شمس الحقيقة
ليس له اقوال ولان ثان لكونه واحدا بالوحدة الحق س قد .

بذاته) الى الاجسام المستضيئة منه . المظلمة بحسب ذواتها ، فانه بذاته مضئ وبسببه يضىء كل شئ وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها، ثم حصول نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثانى من الشمس واسندته اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضغ الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة فى القرب والبعد من الواحد الحق ، فالكل من عند الله .

طريق آخر اشير اليه فى الكتاب :الالهى سلكه معلم المشائين ارسطاطاليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره : انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواء كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما فى هذا العالم بالنوع ، اولا بان يقال : لو فرض عالم آخر لكان شكله الطبيعى هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احدهما محيطة بالآخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممنوع كما مر فالقول بوجود عالم آخر مبائن لهذا العالم محال ايضا فهذا هو البيان المجمع لامتناع وجود عالمين.

واما البيان المختص بواحد واحد من الاحتمالين المذكورين على التفصيل فلنشر اليه : أما على الاحتمال الاول وهو ان يكونا متماثلين فى الاجزاء و يكون كل منهما كالآخر فى السماء و الارض و غيرهما . فما نقل عن «ارسطاطاليس» من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة و سمواته غير متخالفة فى الطبيعة و الاشياء المتفقة فى الطبيعة متفقة فى الاحياز و الحركات و الجهات التى يتحرك اليها ، فالاسطقسات فى العوالم الكثيرة متفقة (١) فى المواضع ، مختلفة فوق واحدة فهى ساكنة بالقرس ،والذى بالقرس بعد الذى بالطبع بالذات فلم انبأ كانت مجتمعة متأحدة ثم افرقت بعد ذلك ، فهى اذن متباعدة (٢) ابدأ وليست بمتباعدة ابدأ وهذا خلف .

(١) «متفقة» حال و «فى المواضع» متعلق ب«مختلفة» اى: حال كونها متفقة فى الطبيعة،

«مختلفة فى الامكنة» - س. قد.

(٢) اى: متفارقة على وضع التعدد وليست بمتباعدة ابدأ اى: لا بد ان لاتصير متفارقة بعدما كانت متصلة بالطبع اذ يلزم الخلاء فى العالم الذى خرجت تلك منه وفى العالم الذى دخلت فيه وكذا يلزم الخلق والالتزام فى افلاكهما وكذا يلزم حركة الثقال الى المحيط، والكل باطل - س. قد.

وايضاً الذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولاً عليه (١)
 بالذات ، فذلك العوالم ستجمع ثانية في مجتمعة وغير مجتمعة ابداً ، انتهى كلامه .
 فان قيل ان الارضين مثلاً وان كانت كثيرة بالعدد الا انها مشتركة في الارضية ،
 وامكنتها ايضاً مشتركة في كونها وسط الكل فالارض المطلقة تقتضي الوسط المطلق
 والارض المعينة تقتضي الوسط المعين من العالم المعين .

فيقال في دفعه: ان الاجسام الكثيرة بالعدد المتحدة بالنوع والحقيقة ، و ان
 لم يشك أن امكنتها كثيرة بالعدد ، لكن يجب ان يكون كثرة امكنتها على نحو ، لو
 اجتمع كل الاجسام متمكناً واحداً ، يصير تلك الامكنة مكاناً واحداً ، مع أن ذلك

(١) الاول كان باعتبار بدوها وفانحتها والثاني باعتبار عودها وخاتمتها ، بل هذا غير
 مختص بالاسطقات بدليل قوله وفذلك العوالم ، فلم يكن محذور تعددساواتها مسكوتاً عنه في كلام
 الملم . فنقول: معنى الكلام ان تعدد افراد نوع واحد بالقسر ، فوجود شمسين او قمرين او فلكي
 شمسين (مثلاً) بالقسرو لا قسر في الفلكيات فضلاً عن دوامه وكذا وجود كرتي نار مثلاً
 في - المين فلو كان التعدد والانفصال في تلك العوالم دائماً لزم القسر دائماً و هو باطل
 كما تقرر في محله ، فلا بد ان يزول وتعود هي الى الاتصال فهي مجتمعة لذلك ، وغير مجتمعة
 لاستلزامه الحركة المستقيمة في الافلاك ، والمحذورات الثلاثة المذكورة في الاسطقات . وأما
 تعدد افراد نوع واحد في عالمنا هذا ، فليس من باب القسر الدائم لان كل واحد من الاشخاص
 غير دائم والنوع لا وجود له الا في ضمن العنصر فليس واحداً بالعدد دائماً بل نوع القسر هناك دائم .
 ثم ان هذا - اي : عدم قبول الافلاك القسرو الفلك هو الدليل على انصار نوعها في شخصها
 وكذا الفلكيات .

ان قلت: لم لا يجوز التعدد للأفرادى لكل نوع هناك بلائك وقسربان يكون مفلوذاً على
 التمدد من اول الامر لا التمدد بعد الاتحاد .

قلت: لا يمكن ذلك لان الاجزاء المفروضة في كل واحد متشابهة ، ومتشابهة ايضاً للكل
 وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد . فلو كان الفردان (مثلاً) من نوع ، مفلوذين على
 الانفصال كانت الاجزاء المفروضة في كل واحد ايضاً منفصلة ، بل يلزم الكثرة بلا وحدة . وقد بين
 نظير ذلك في اجطال منحبه وذي قنطاطيس - س - قد .

مجال بالضرورة ، اذ اختلاف الامكنة ضرورى (١) و أما الاجتماع المذكور فمما لا مانع عنه (٢) في طبيعة تلك الاجسام ، لوحدها فرضاً ، اذ لواقضت طبيعتها الافتراق والتباين لما وجدوا حده متصل منها وهذا خلف . واما الوجه الذى يخص بالاحتمال الثانى ، فما اشار اليه الشيخ الرئيس ، في بعض رسائله بقوله : «ويمكن أن يكون (٣) جسم مخالفاً لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات أما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية ، اما مستقيمة واما مستديرة ، والمستقيمة اما من المركز الى المحيط ، او من المحيط الى المركز ، واما مادة على المركز بالاستقامة ، وهي الاخذة من الطرفين (٤) او غير آخذة منهما بل على محاذاتهما ، لكن الذى بالطبع من المستقيم لا يجوز أن يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب «ارسطاطاليس» خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب الموسوم «بالسمع الطبيعي» وتفسير المفسرين فمن هذا يعلم : ان الحركات الطبيعية في جميع الاجسام ، اما من المركز ، او اليه بالدليل العقلى . وأما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن يكون فوق

-
- (١) وذاتى ، والذاتى لا يختلف ولا يتخلف وايضا لو اتسكت تلك الامكنة لزم جواز الحركة الابدية على المكان فيلزم ان يكون للمكان مكان ، وايضا لا يقل سيروء الوسط طرفاً - سقده .
- (٢) اى : له الامكان الذاتى وان لم يكن له الامكان الوقوعى اذ يابأ طباع الخارج و اوضاع الكون التى فرضها الخضم للزوم الخرق والالتيام والخللاء وفبر ذلك - سقده .
- (٣) استدل بعدم حركة اخرى وكيفية اخرى على عدم هالم جسمانى آخر مخالف بالطبع . انقلت تخالف الآثار يدل على تخالف مبادئ الآثار واما اتحدانها فلا يدل على اتحدانها نوها كالحرارة اللازمة للنار والنفس والحركة والعفس وهى متباينة نوعاً . قلت صوم الالزام بحسب الجليل من النظرو اما بحسب النظر الدقيق فالحرارة اللازمة للثانمبائنة للحرارة اللازمة لغيرها . انقلت ما تقول في الزوجية اللازمة للاربية والثمانية وغيرهما وهى انواع متباينة والزوجية واحدة او متماثلة . قلت الزوجية لازم الماهية . و كل لازم الماهية اعتبارى على ما حقق في موضعه فليس لها في تلك الاعداد ما يحاذيها والامور الانتزاعية في التماثل والتباين تابعة للاشياء المنتزعة هي منها وايضا قد صمدان المفهوم الواحد لا ينتزع من الامور المتخالفة بما هي متخالفة - سقده .
- (٤) قسم المستقيمة اولا قسمة ثلاثية ثم عدل وقسمها قسمة ثنائية دائرة بين النفى والاثبات - سقده .

تسعة عشر (١) وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفردات: «كثاء سطيوس» و«الاسكندر» ولولا مخافة التطويل لبسط القول فيه، لكنني اخوض في طرف يسير منه

فأقول: الطبيعة عالم توفى على النوع الاتم شرائط النوع الانقص الاول بكماله لم تدخله في النوع الثاني (٢) والمرتبة الثانية. مثال ذلك: أن ذات النوع الاخر هو الجسمية، عالم تعطى الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في الاجسام، بما هي اجسام. لم تخط به الى النوع الثاني الاشراف بالاضافة وهو النبات، وما لم تحصل جميع خصائص النباتية كالقوة الغذائية والنامية والمولدة في النوع الاخر - لم تجاوزه الى النوع الثاني كمرتبة الحيوانية، ومرتبة الحيوانية مشتملة على الحس والحركة مع سائر القوى النباتية والجسمية. فمالم يحصل للنوع الاخر الادنى الاول، جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات، فمن الواجب ايضاً ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي، ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرأ ناطقاً. فمن الضرورة اوفت جميع القوى الحسية بكمالها، فاتبعت افادة القوة النطقية فاذن كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات. فاذن النوع الناطق يدرك جميع المحسوسات التي ادركها كل حيوان فاذن لامحسوس (٣) ما خلا ما

(١) تسع منها الطسوم البسيطة التسعة المشهورة، واربع منها الكيفيات الغلبة والاشغالية، وثلاث منها المسومات والمبشرات والمشومات، وثلاث منها المحسوسات بالمرض فذكر ادائل الملموسات بالتفصيل اولى اذ اليها مفوض كدبانوية عالم المناسر كما الى العقل الفعالي مفوض كدخدائية هذا العالم عندهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وما يعلم جنود ربك الا هو - س - قد.

(٢) اذ لو ادخلته فيه بدون التوفية لزم الطفرة في الحركة الكيفية عنده الشيخ وفي الحركة الجوهرية عند المصنف (قده) والضرورة قضت بطلانها فيهما كما في الحركة الانية وهذا هو قاعدة امكان الاخرى التي موضع استعمالها السلسلة الصمودية وقد قال المصنف (قده) في موضع آخر قد وضعناها بازاء قاعدة امكان الاشراف التي موضع استعمالها السلسلة النزولية فتعطل - س - قده.

(٣) ادلا حاسم ا خلا ما استوفى للجوهر الناطق والمحاس والمحسوس متضافتان والمتضافتان متكافئتان - س - قده.

يدركه الناطق فاذن لاكيفية ما خلاسته عشر المحسوسة بالذات و الثلاثة المحسوسة بالعرض (١) كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم يكيف بكيفية ما خلا هذه الممدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن ان فرضت عوالم متعددة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد ، انتهى كلامه .

فاذا بطل تعدد العالم سواء كان التعدد بالطبع ، او بالشخص فقد ثبت أن العالم واحد شخصي . فحيث نقول تشخص العالم تشخص طبيعي اى له وحدة طبيعية لانها تأليفية وذلك (٢) لتحقق التلازم بين اجزائه الاولى فان بين الاجسام العظام التي

(١) المحسوسات بالمرض كثيرة كالكم والاضافة وغيرهما كما في سفر النفس وقد خصها الشيخ لكونها اكثر تناولا وأصح وجوداً بالنسبة الى البعض كالاضافة و العدد . واما الجسم التعليمي فممدود من ناحية الجسم المكيف واما الأطراف فمنطوية في الشكل ، ثم ان ذكر الحركة والسكون بعد ذكر الحركة واقسامها تفصيلاً والسكون عدها عن موضع قابل - اما باعتبار تعدد الكيفيات من غير نظر الى النفي والاثبات واما باعتبار كونها كيفيتين ههنا وهناك كان باعتبار ذاتهما . واما من باب ذكر العالم الأجزاء او الممدودى به الخاص اذ العالم منه منطوق ومنه استتراق ومنه اجزائى ومنه عددي - سقده .

(٢) اراد (قده) ان يثبت تشخص العالم على نهج يوافق كل مشرب وقد علم كل اناس مشربهم والا فانت تعلم ان ههنا أنها جاً أوثق وأشرف ، ومشارب اعذب والطف على مذاقه (قده) تدل على ان من الارتباط والاتصاف فان اجزاء العالم في مقام وجودها - والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وحيثية ذاته الوحدة والنشخص - تتأحدثاً احداً حقيقياً وتشخص تشخصاً ههنا و ايضاً جميع فصول انواع العالم بالنسبة الى الفصل الأخير للنوع الاخير الانساني ما خذ لا بشرط الاجناس وجميع الصور بالنسبة الى الصورة الأخيرة الانسانية الكاملة العقلية الفعلية مواداً خذ لا بشرط لا فالكلمة مبهمات في صراط الانسان الكامل وحيثية الشيء بالصورة ولا سيما صورة الصور التي هي مواد بهذا الاعتبار ، والمبهم لا وجود له الا بالمبين فالكلمة موجودة بهذا الواحد الذي هو الفصل الاخير والصورة الأخيرة وهو موجود وواحد بوجود الله الواحد التهار .

نرسد كار عالمى بنظام سمر نه پای تودرميان باشد

وايضاً كل الانواع الجوهرية التى في السلسلة الدرجية القدرية باعتبار انطوائها في انوار اربابها واعطاء اربابها في نورب النوع الانسانى حيث ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام ثابتة غير متغيرة ، واحدة غير متكررة ، وبهذا النظر تغيرات العالم -

فيه ، تلازماً ، وكذا بين تلك الاجسام واعراضها بل بين اكثر المحال واعراضها ، فان استحالة الخلاء وامتناع خلو الاجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها ، يدل على التلازم بين الارض والسما ، وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض يوجب التلازم بينهما .

وقد علمت ان اللزوم والتلازم (١) يوجب الانتهاء الى علة واحدة ، فالمؤثر في عالمنا هذا لا يكون الا واحداً . فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدء الواحد الذي دل انتظام احوال السماوات والارض وما بينهما على وجوده . والعقول والنفس التي اثبتنا الحكماء اما علل متوسطة لهذه الاجسام او صور مدبرة لها متصرفه فيها واثبات مجردات لا تكون عللا ولا مدبرات لهذا العالم غير معلومة الوجود بل غير موجودة (٢) كما سيلوح وجهه . فكل جسم وجسماني ونفس وعقل منته الى مبدء واحد هو القيوم الواجب بالذات . كما دل عليه قوله « تعالى » : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ولعل مرجع ضمير التثنية مجموع السماويات حتى عقولها ونفوسها ومجموع الارضيات حتى ملكوتها وادبارها ، ولا يبعد أن يراد بالفساد الانتفاء رأساً . ووجه الدلالة : ان المراد انه لو تعدد الاله (تعالى عن ذلك) لزم ان يكون العالم الجسماني وما ينوط به متعدد واللازم باطل كامراً ،

→ الكبير في ادواره واكواره ككفائات الانسان بحسب الامزجة في الانسان الواحد الصغير
ماعد رستم بنفد وما عند الله باق .

فرقنا برقرقنها رفت اي همام وبن معاني برقرار وبردوام

شدم بدل آب اين جو چند بار عكس ماه وعكس اختر برقرار

الى غير ذلك من المناهج الباردة الشارقة والمشارع المذبة السابقة - س قد

(١) لان التلازم وان لم ينحصر فيه لكن القسم الآخر منه اطله عينا قطعا ادلالية لجسم

بالنسبة الى جسم آخر لان تأثيره بمشاركة الوضع ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الممدوم - س قد

(٢) فان العقل لامحالة فعال فيقتضي ظلالا لامحالة في العالم والملك ، والنفس لاجرم

مدبرة في الجسم فتستلزم اجساما اخر وقد بين امتناعها فقد اضرب (قد) عن الاول للايصير

الحجة اقناعية - س قد

فالملزوم مثله كماوضح من قوله : اذن لنذهب كل اله بما خلق و لعلى بعضهم على بعض .

الفصل (٩)

«فى انه تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة ليس مؤتلفة الذات (١) من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة الخارجيتين او السهنتين ، ولا من اجزاء حدية عملية ولا من الاجزاء المقدارية .

وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما فى نسبة الوجود ، وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم (٢) من نسبته الى الكل تقدماً بالطبع . وان كان معه بالزمان او ما يجرى مجراه ، فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بنحققه ، وان لم يكن اثرأ صادراً عنه ، وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود لذاته بل لغيره ، فيكون ممكناً لذاته هذا محال . وهذا البيان يجرى فيما سوى الاجزاء المقدارية ، لان تلك الاجزاء ليست فى الحقيقة متقدمة (٣) بل

(١) اعلم أنوجه البسيط لتسمة الاجزاء الى اقسامها الاربعة ان يقال : الاجزاء اما موجودة بوجود واحد فى المين واما موجودة بوجودات متعددة وعلى الاول امان تشير فى النعم لا بشرط فهى الاجزاء العملية واما ان تشير بشرط لافهى الاجزاء الوجودية الفنية كالمادة والصورة الفئيتين وعلى الثانى امان تكون متباعدة فى الوضع فهى الاجزاء المقدارية واما ان ليس كذلك فهى الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة الخارجيتين - سرقه .

(٢) اقول : الكلام فى مطلق الاجزاء ، والجنس والفصل للشيء اجزاء شئونه لوجوده وملك التقديميهنا لشيء الماهية لا الوجود ، والتقدم بالتحوهر لا بالطبع . والجواب ان المراد بالوجود ههنا ما يشمل التفرّد او المراد فرض نسبة الوجود ، والمراد بالتقدم بالطبع ، المرادف للتقدم بالذات وهو التقدّم المشترك بين التقدم بالطبع بالمعنى الاخرس والتقدم بالمعية والتقدم بالتحوهر فاستعمل الكلى فى هذا الفرد - سرقه .

(٣) بل متأخراً لان العقل والوهم بمد وجود مقدار ما يفرض فيه شيء غير شيء كلياً او جزئياً . اقول : نعم عملية الاجزاء هكذا ولكن المراد بالجزئية والكلية ، كون المقدار مسححا لقبول التجزئة اذا فرضها النفس بخلاف مثل النقطة او المجرد فالمصحح لنوات الاجزاء مقفعة على المصحح لذات الكل ، وهذا نظير ما مرفى الرد على دغيات الطماء ، انه -

نسبة الجزئية إليها بالمسامحة والنشيب ، فلا بد في نفى تلك الأجزاء عنه (تعالى) من بيان آخر . والقوم طوّوا الكلام في تجرد الواجب عنها ، وعن التجسم واحتاجوا في البيان إلى برهان تنأى الأبعاد (١) .

ولنا في بيانه طريق واضح يتوقف على مقدمة قد اشرنا إليها مراراً ، من أن كل متصل بذاته أوفيه قار (كالمكانيات) أو غير قار (كالزمانيات) فهو ضعيف الوجود متشابك الوجود بالعدم والحضور بالغيبة ، والواجب (جل ذكره) قوى الوجود وغائبه في الشدة ، بلاشوب نقص وقصور . و أيضاً قد تقرر ان الأجزاء المقدارية متحدة الحقيقة (٢) هي و الجميع فنقول : لو كان للواجب جزء مقدارى كما يقوله «المشبهة» فهو إما ممكن فيلزم ان يخالف الجزء المقدارى كله في الحقيقة

→ يكفى في كون الشيء قابلاً للتحليل كونه بحيث لو حصل في العقل كان للعقل ان يحلله وان امتنع حصوله في العقل على ان الأجزاء المقدارية ليست بهذه المثابة لان نفى الأجزاء العملية مستلزم لنفيها اذ المقدار قائم بالجسم فالجسم ليس له جزء حلى ان كان له جزء مقدارى كان له مادة وصورة فكان له جنس وفصل هذا خلف - سقده .

(١) وذلك لانه قد ثبت انه لا يجوز العلية والمملوئية في افراد نوع واحد فلو كان الواجب مقداراً كجسم تعليمى او طبيعى وكان علة لجسم تعليمى او طبيعى لم يكن احدهما بالعلية او المملوئية اولى من الاخر لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، فافرض مملولا يكون علة لاخرو ما فرض علة يكون مملولا لاخرفيكون الاجسام غير متناهية و ثبت تنأى الأبعاد و بالجملة اذا كان الجسم بذاته علة وكانت تلك الذات في المملول و اذا كان بذاته مملولا وكانت تلك الذات في العلة ، لزم عدم تنأى الاجسام كما قلنا - سقده .

(٢) المراد بالحقيقة ماهو اعم من الماهية النوعية والوجود الخارجى فمفارقة جزئه المقدارى (على تقدير امكانه) لكه ، لمنايرة الوجود الامكانى الوجود الواجبى ، وعلى تقدير الوجوب لا يلزم ان يكون موجوداً بالقوة لانه جزء مقدارى والأجزاء المقدارية موجودة بالقوة والا ، لانتفى المقدار ولازم ذلك كون الجزء موجوداً بالقوة وهو واجب الوجود وهو خلف ولو كان المراد بالحقيقة الماهية النوعية كما انه المراد في باب الحكم المتصل لم يتم البيان ، وهو ظاهر . والاولى الاعتماد في نفى الأجزاء المقدارية على برهان نفى مطلق الحد عنه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالذات وقد تقدمت الاشارة اليه ط مدظله .

وامّا واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة وكلا شقي التالي محال فكذا المقدم فتعالى عن اوهام المجسمين والمعتلين علواً كبيراً .

طريق آخر: (١) لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء اوبعضها واجب الوجود ، او ليست الاجزاء ولا شيء منها بواجب الوجود ، بل جميعها ممكنات الوجود ، والاتسام الثلاثة باسرها مستحيلة. اما بطلان الاول و هو ان يكون الاجزاء كلها واجبات الوجود فيلزم خرق الفرض ، لان المفروض أن هناك شيئاً واحداً وحدة حقيقية ذا اجزاء ، اذ كل مالا وحدة له لاوجود له كما بينا مراراً فاذن كل حقيقته وحدانية فرضت أنها ذات اجزاء فلا بد أن يكون لبعض اجزائها الى بعض افتقار ذاتي وتعلق طبيعي وارتباط لزمومي اذ لاينصور تأليف حقيقة نوعية او شخصية من امور متعاضدة الذوات مستغنية الحقائق والهويات بعضها عن بعض فلو تركب حقيقة الواجب من الواجين لزم تحقق التلازم بينهما ، وقد مر ان التلازم بين الواجين بحال باي نحو من انحاء التلازم. فاذن قد وجع الفرض الى تعدد واجبات كل منها موجود بسيط عليحدة .

واما بطلان الثاني فلان ذلك الجزء الذي هو الواجب ، كان مستغنى القوام عن الجزء الآخر وعن غيره ، والجزء الاخر لامكانه مفتقر الى ذلك الواجب ، فكان المفروض واجباً متأخراً الوجود عن غيره مفتقر الذات الى ممكن ، وبتوسطه (٢) الى

(١) هذا وما يتلوه لنفي مطلق الاجزاء ، دون الاجزاء المقدارية - ط مذكلة.

(٢) ينفي في الوجود حتى يكون من باب الافتقار الى علل الوجود والا ، فالافتقار الى الواجب الآخر افتقاراً قوامياً يكون بلا واسطة .

ان قلت : الواجب المفروض مركباً يفتقر الى القوام الى قوام الممكن الذي هو جزءه لافي الوجود لفرض وجوب وجوده ، وقوام ذلك الممكن لا يفتقر الى ذلك الواجب الآخر لانه علة وجوده لا قوامه فلا يلزم الافتقار الى الواجب الآخر في الوجود بتوسط الممكن ، والكلام مطلق يشمل الاجزاء المقلبة ويرشد اليه ايضا عنوان ما يمد به بالطريق الاخر .

قلت : لما كان الوجود مقدماً على الماهية تقدماً بالحقيقة عنده (قده) وبالأحقية عند بعض كان قوام ذلك الممكن مفتقراً الى وجوده ، ووجوده الى ذلك الواجب الآخر لسبقه على الواجب المفروض مركباً فكان واجب الوجود مفتقر الوجود هذا خلف - س قده .

واجب آخر والافتقار الى الغير وان كان الى واجب آخر وكذا التأخر عنه ، ينافى الوجوب بالذات .

واما بطلان الثالث فهو واضح ، اذ كيف يتصور (١) حصول مجموع واجبي من ممكنات صرفة ، وجميع الممكنات ممكن لا محالة لو فرض موجود أو في الشقين الاخيرين يلزم الدور ، اذ العقل اذا قاس الممكن والواجب الى الوجود ، يجد الواجب أقدم في الوجود ويحكم بأنه وجد فوجد الممكن ، واذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء أقدم فيه من الكل ويحكم بان وجد الجزء فوجد الكل فيلزم (٢) تقدم كل من الكل والجزء مهيئاً على نفسه .

طريق آخر : قد علمت ان الواجب حقيقته انية محضة فلا مية له وكل مالا مية له لاجزاء له ذهناً ولا خارجاً . ولنفصل هذا البيان فنقول : الواجب (تعالى) مسلوب عنه الاجزاء العقلية ، وما تسلب عنه الاجزاء العقلية يسلب عنه الاجزاء الخارجية اذ كل بسيط في العقل (٣) بسيط في الخارج دون العكس ، وانما نقيت عنه الاجزاء

(١) ان قلت : هذا سنة كل نوع مجموع من اجزاء فان الانسان حاصل من حيوان و باطن ليس شيء منهما انساناً ، والبيت حاصل من سقف وجدران ليس شيء منهما بيتاً وهكذا قلت : اما في التركيب من الاجزاء المحمولة كما في الانسان فليس كذلك لان الحيوان والناطق يحمل عليهما الانسان حملاً عرضياً ، مع انهما موجودان مناسبان لوجوداً ، وما هيئتان مناسبتان لهامية واما في التركيب من الاجزاء الخارجية فالسقف والجدار وان لم يسميا باسم البيت لكن البيت شيء هو من نسخهما فان مادة البيت مادتهما وصورته صورتهما ولا تفاوت ابداً الجزئية والكلية واما فيما نحن فيه فمعلوم انه لا نسخية بين حيئية الاباء من الدم وحيئية عدم الاباء عن الوجود والعدم - س قده .

(٢) والسؤال هنا ايضا : بان افتقار الكل الى الجزء في التوأم وافتقار الممكن الى الواجب (تعالى) في الوجود كالسؤال السابق ، والجواب الجواب - س قده .

(٣) اما اولاً فلان البسيط في العقل لو كان مركباً في الخارج من المادة والصورة لكان مركباً في العقل من الجنس المأخوذ من المادة والفصل المأخوذ من الصورة هذا خلف . واما الثاني فلانه لا يلزم ان يكون كل بسيط في الخارج بسيطاً في العقل لمكان الاعراض المركبة في العقل من الجنس والفصل بل من المادة والصورة اللذين (اعني الجنس والفصل بشرط لا) -

العقلية اذ لو كان لجنس وفصل لكن جنسه مفتقراً الى الفصل لافى مفهومه ومعناه . بل فى أن يوجد (١) ويحصل بالفعل فحيث نقول: ذلك الجنس لا يخلو اما ان يكون وجوداً محضاً او مبهية غير الوجود . فعلى الاول يلزم ان يكون ما فرضناه فصلاً لم يكن فصلاً ، اذ الفصل ما به يوجد الجنس وهذا انما يتصور اذالم يكن حقيقة الجنس حقيقة الوجود . وعلى الثانى يلزم ان يكون الواجب ذاتية ، وقدمرانه نفس الوجود وحقيقته بلاشوب . وايضاً لو كان للواجب جنس كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر و كان احد الانواع الجوهرية ، فيكون معشار كالمسائر الانواع الجوهرية فى الجنس العالى وقد برهن على امكانها . وقدمر أن امكان النوع يستلزم امكان الجنس المستلزم لامكان كل واحد من افراد ذلك الجنس من حيث كونه مصداقاً له ، اذ لو امتنع الوجود على الجنس من حيث هو جنس - اى مطلقاً - لكان ممتنعاً على كل فرد فاذن يلزم من ذلك امكان الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

تفكيكه عرشى : لو كان للواجب اجزاء حدية عقلية فلا يخلو اما ان يكون

— او المادة والمادة التبعيتين للمادة والصورة اللتين فى الموضوعات ومما يبانان للكلية المودونة منهم من اخذ الجنس مطلقاً من المادة والفصل مطلقاً من الصورة ، فانها تستقيم فى الاعراض ، بهما وفى المفارقات ، بالاول منهما - سقده .

(١) اى: فى عالم العقل لحصول النوع مجرداً عن المحملات الصنفية والشخصية المادية فى عالم ارباب الانواع اوفى عالم عقلنا اذ الاعتبار فى الثابتة والنفسية بالعقل لا بالاحس . واما الوجود فى هذا العالم فيحتاج الى المصنفات والمشعشات ولا يتم بالوصول فقط .

واذا علمت ما ذكرنا علمت سرقولهم : وان النوع ماهية تامة محصلة والجنس ماهية ناقصة مبهمه اذ لم يقل احد بوجود رب الجنس . ولم يمكن الاشارة العقلية الى الجنس متحصلاً لكونه بعض الماهية لا ماهية تامة . ويشار اليه فى العقل اشارة ابهامية كالامر المردد بين الميقات والثانى فى المحصلات ، اذ وجود الجنس وجودات كوجودات الانواع الطبيعية و الانواع العقلية ، وما يتصور متحصلاً منزلاً عن الفصول انما هو مأخوذ بشرط لا ، مادة عقلية لا جنس بما هو جنس ولفناء وجوده فى الفصول يحمل على الكثرة المختلفة الحقائق مواطاة ، بخلاف النوع اذ له وجود فى العقل اذ لو اوجد انما هو للماهية التامة وهى الماهية النوعية سقده

جميعها وبعض منها حقيقة الوجود وليس كذلك على التقادير يمنع الحمل (١) وذلك خرق الفرض

الفصل (١٠)

في ان الواجب الوجود لافصل (٢) لحقيقته المقدسة على انه مقسم

نوعى او مقسم صنفى او شخصى

فان شيئا من هذه الامور لا ينافي كون المقسم بسيطا غير ذى جزء كالجنس البسيط او النوع البسيط (٣) وذلك لما علمت ان الواجب غير ذى مية. وكل ماله فصل مقسم

(١) لان الحمل يقتضى وحدة وجودية وكثرة مفهومية فعلى تقدير كون الاجزاء حقيقة الوجود كان معنا وحدة صرفة لان مقام شئيتها و مقام وجودها واحد فلا يصدق «الهو هو» وايضا المحمول لا يبدان يكون مفهوما وحقيقة الوجود ليست بمفهوم، وعلى تقدير كونها غير الوجود كان هنا كثرة صرفة اذ ليس لها مقام وجود هو ما به الاتحاد سوى مقام شئيتها الماهية فلا يصدق «الهو هو» ايضا، وعلى تقدير الاختلاط كان هنا وحدة محضة فى البعض وكثرة صرفة فى البعض اذ لا شئ ماهية للبعض، وهى مناط الاختلاف، ولا شئية وجود للبعض وهى مناط الوحدة. ان قلت شأن الاجزاء المحلية فى كل مورد ان يكون غير الوجود ومع ذلك تحمل، فليكن مبهنا كذلك.

قلت: نعم ولكن لها وجود عرضى فلها مقام ذات ومقام وجود، وفيما نحن فيه، الماهية عين الانية، وقد فرغنا عن اثباته، بل نقول من رأس: على كل واحد من التقادير الثلاثة فى الجنس والفصل فالنوع الذى هو الواجب (تعالى) اما وجود فقط، واما ماهية فقط وعلى اى تقدير لا يحمل كل واحد من الاجزاء على الآخر ولا على النوع، ولا النوع على كل واحد، هذا خلف. واما وجود و ماهية فيكون زوجا مركبنا فيكون ممكنا هذا خلف مرقده.

(٢) اطلاق الفصل والمقسم على المصنف المتخصص من باب عموم المجاز او المقسم بمناه للنوع عطف على الفصل وكلمة «او» بمعنى «الواو» والاول اولى بهذا. وبالحقيقة سلب كونه نوعا مركبا او جنسا بسيطا او نوعا بسيطا سلب اقسام الماهية عنه من الماهية المنحصلة النوعية المركبة (كالانسان) والنوعية البسيطة (كالهوى) فان جنسها منمن فى فعلها وفصلها منمن فى جنسها و الماهية الجنسية المبهمة البسيطة كالجنس المالى - سقمه.

(٣) ذكره استيفاء للاقسام المحتملة والا، فلا مصداق للنوع البسيط فى الماهيات و هو الذى لاجنس فوقه ولا نوع تحته - طمطله.

اوخاصةً ممتدة او متخصّص فهو لا محالة مهية كلية . فما لامهية له لا يكون جنساً ولا نوعاً ، فالواجب متحصل بنفسه بلا فصل ، متشخص بذاته بلا متشخص .

طريق آخر (١) قد اشرنا سابقاً في مباحث الوجود : ان الوجود لا فصل مقسم له ولا متخصّص له ، فان مدخلية هذه الامور ليست في تقرير معنى الجنس بما هو جنس او معنى النوع بما هو نوع ، بل لها مدخلية في ان يكون الجنس موجوداً محصلاً او النوع موجوداً مشاراً اليه بالحس او العقل (٢) ، فلو كان للوجود فصل او محصل شخصي لكان شيء منهما مقررأ للمعنى والتجوهر ، فكذلك الواجب الوجود اذ هو أعلى مراتب الوجود و آكدّه ، فينعاظم عن ان يكون مبهم الوجود كالجنس بالقياس الى تحصلات انواعه او كالنوع بالقياس الى تشخصات اعداده وهويات افرادّه ، فما اضل منج بعض جهال «المتصوفة» حيث زعموا : أن الحق (تعالى) كلى طبيعي جنسى (٣) والموجودات افرادّه و انواعه !! ولم يمتنعوا بأن واجب الوجود لو انقسمت حقيقته البسيطة الى انواع واعداد فلا يخلو اما أن يتكثر سواء كان بالانواع او بالأشخاص بنفس ذاته ، او بغير ذاته ، فان تكثر بمقتضى ذاته ، فيلزم ان لا يوجد في الكون نوع واحد ولا شخص واحد ، اذ ذلك الفرد على طباع الامر المقتضى للكثرة بنفس ذاته ، بل هو عنه فيتكثر بذاته ، وهذا الكلام في آحاد هذه الكثرة ، فلا واحد واذ لا واحد فلا كثير لان الواحد مبدء الكثير فاذا انتفى المبدء انتفى ذو المبدء ، فاذا كثّرناه بنفسه فقد

(١) الفرق بين تعيين الطريق السابق أن الطريق السابق يسلك فيه من ممالك نفى الماهية ، والفصول المقسمة والامور المشخصة انما تجري في الماهيات ، وفي هذا الطريق ، من ممالك كونه أعلى مراتب الوجود فلا يهلل فيه حتى يرفسه فصل منوع او عرض شخصي طمّظله .

(٢) هذا بتسامه صفة لكلمة «موجود» في الموضعين وافراد ضمير «اليه» امره سهل ، وانما قلنا ذلك لان النوع في كونه مشاراً اليه بالعقل غير محتاج الى الصنف والشخص ، ويمكن ان يكون المراد بالعقل ، المدارك الجزئية الباطنة المشيرة الى افراد النوع اشارة وهمة او خيالية والاول اقرب معنى - سقده .

(٣) اى : الطبيعية من حيث التحقق في الافراد واما نفس الطبيعة كما هو موضوع التقية الطبيعية فلا يذهب اليه جاهل فضلاً عن عاقل - سقده .

ابطلنا نفسه . وان تكثر لأبذاته ، بل بغيره ففيه قوة قبول الوجود ، وهى غير حبشة الوجود والوجوب بالذات ، فيتركب ذاته من جزئين : احدهما يجرى مجرى المادة ، والاخر يجرى مجرى الصورة وهو ممتنع .

الفصل (١١)

فى ان واجب الوجود لا مشارك له فى اى مفهوم كان

لان المشاركة بين شيئين فى اى معنى كان يرجع الى وحدة ما وقد علمت : ان الوحدة على انحاء شتى وأن منها حقيقية (١) ومنها غير حقيقية ، والحقيقة قد تكون عين الذات الواحدة وهى الوحدة الحققة الواجبية وقد تكون زائدة على الذات كوحدة المهيئات الممكنة وغير الحقيقية ما يكون معروضها اموراً متكررة فى الواقع وهى بحسب الشراكة فى امرها . وقد مر تفصيلها فى مباحث الوحدة والكثرة من السفر الاول . اذا تقرر هذا فنقول : واجب الوجود لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة غير الحقيقية ، فلاشيك له فى شيء من المعانى والمفاهيم بالحقيقة ، فلا مجالس له اذ لا جنس له ، ولا مماثل له اذ لا نوع له ، ولا مشابه له اذ لا كيف له ، كما سيظهر لك من نفي الصفات الزائدة عنه ، فلا مساوى له اذ لا يوصف بكم ، ولا مطابق له اذ لا يوصف بوضع ، ولا محاذى له اذ لا يوصف بأين ، ولا مناسب له وان وصف بالصفات الاضافية . وذلك لان جميع صفاته الاضافية ترجع الى اضافة واحدة هى القيومية ، كما ستعلم . واذا لا مؤثر ولا موجد سواء - كما سيظهر فى توحيد الافعال - فلا مشارك له فى صفة

(١) الواحد بالوحدة الحقيقية ما لا يستدعى واسطة فى العروض فى باب الاتصاف بالوحدة ، وبعبارة اخرى : ما يكون وصف الوحدة لمن قبيل الوصف بحال الشيء لامن قبيل الوصف بحال متعلق الشيء . والواحد بالوحدة غير الحقيقية بخلاف ذلك ، فزيد وعمر واحد فى الانسانية ، والفرس والبئر واحد فى الحيوانية ، فالانسانية والحيوانية كل منهما واحدة - حقيقة اذ لا واسطة فى العروض له . والوحدة وصف نفسه ، واما زيد وعمر وفى الاول ، والفرس والبقر فى الثانى فواحد غير حقيقى ، اذ الوحدة لهما باعتبار متعلقهما اعنى جهة الوحدة وهى الواحد الحقيقى . ثم الواحد الحقيقى اما واحد بالوحدة الحققة وهى هنا ما لا يكون ذاتا ووحدة ، بل وحدة قائمة بذاتها لا بالماهية واما ليس كذلك وهو بخلافه . - س قد .

القيومية. واذ لا محل له فليست له نسبة الحلول ، كما يقول «النصارى». واذ هو بذاته واجب وما سواه ممكن فليست له نسبة الاتحاد كما يقول جبال «المنصوفة». واذ لا مناسب له فالمناسبات التى اثبتها بعض «المنصوفة» فى حقته (تعالى) كلها اوهام مضلة . وما ابعد من الصواب قول من توهم من هؤلاء (١): أن نسبته (تعالى) الى جميع العالم كنسبة النفس

(١) والاضاف انهم قد وصفهم من ذكر الامثلة، الجهة المقربة لالجهات المبعدة فى مثال النفس والبدن، تعالى من المثل، لامن المثال ، بل المثل الأعلى، المقصود انه كما ان البدن حى بحياة النفس وانها اصل قوامه وليموروجه ومع ذلك هي لاداخله فى البدن ولا خارجه عنه كذلك العالم حى بحياة الله وقوامه بقيوميته ومعية قيوميته روح الارواح وممسك دباط الاشباح، وليس هو (تعالى) فى الاشياء بوالج ولا عنها بخارج ، بل لما كان الامر كما قيل:

وفى كل شيء له آية تدل على انه واحد

كانت الامثال العليا محالاً نور وظهور توحيد وتوحيد ظهوره بهذا النظر عنت الوجوه للحى القيوم وجه الشيء بما هو وجه الشيء فان فى ذى الوجه قد دل على ذاته بذاته و تنزهه عن مجانسة مخلوقاته . فاما جهة حاجة النفس الى البدن وانتمالها منه وحدوثها بحدوثه وغير ذلك فمن الجهات المبعدة التى ليست مقصودة ولذا تابوا واستدركوا بعدما أتوا بالمثال فابتهلوا وندبوا بقوله:

اي برون ازوهم وقال وقيل من خاك بر فرق من وتمثيل من

لكن الاصل التمثيلات المقربة ، للتأسى بالانبياء والاقتداء بكتاب الله (تعالى) اما تمسح قوله (تعالى) فى كتابه المجيد: «مثل نوره كه شكوه» (الاية) وغير ذلك والسبب الذى فى ايرادها انه لا يمكن للعقل ولا سيما المتعلق منه فهم المعانى مجردة عن الصور لاجل التعلق بالمتخيلة وبمعنى تطابق الموائم فاذا قال العقل: «انه (تعالى) نور واراد انه نور حى قائم بذاته كذا وكذا» (كاسر) وقع فى الخيال سورة شعاع فى غاية التلألؤ والظهور واذا قال: «انه محيط» وقع فيه مبدء الانبساط الكسرى واذا قال: «انه افاخر فوق كل نوره» وقع فيه النوقية الوضعية او صورة تهر نور الشمس لانوار الكواكب فى النهار ، وهكذا . فايته ان العقل المرتاض بالبرهان لا يعبأ بهذه التصويرات ويرجم شيطان المتخيلة ويقول: انهم ادعوا بآثار وصفاته (تعالى) أجل من هذه ويحكم بما حكم به البرهان . واذا كان هذا حال العقل المرتاض بالنظر والفكر فما ظنك باهل الخيال فان تمثيلات خيالهم كاضات الاحلام وتمثيلات العقل واهل الشهود كالرقيا المادقة لآلة بتحليل الصور الى المعانى -

الى البدن!! هيئات انسبة النفس الى البدن نسبة الصانع الى الدكان وآلاته (١) لانسبة العملة الى معلولها ، وكل ما لا يفعل الا بالآلة فلا يمكن أن يوجد الآلة ، و لو كانت النفس خالقة بدنها لم تكن نفساً ، فليست نسبة المبدع الى مبدعه نسبة التفسير ، لتعاليه عن الحاجة فى شيء .

وايضاً النفس الناطقة من حيث انها نفس . مجردة بالقوة ، مادية بالفعل كسائر القوى ، و هى جسمانية الحدوث وان كانت روحانية البقاء ، و هى ايضاً جسمانية التأثير وان كانت روحانية التأثير . وذلك لان اليجاد متقوم بالوجود ، والمستغنى عن المادة فى اليجاد لا بد وأن يكون مستغنياً عنها فى الوجود ايضاً ، ولو لم يكن النفس جسمانية التأثير لكانت عقلاً محضاً ، هذا خلف والى العالم (جل اسمه) مقدس بالكلية عن الحاجة والحدوث .

وايضاً النفس ، يحصل منها ومن البدن نوع طبيعى ، وبينهما تركيب اتحادى وكل ما يتركب منه ومن غيره شيء ، فبينهما تعلق و ارتباط يوجب تأثير كل منهما عن صاحبه ، وانفعاله عنه ، والمتقل عن الشيء لا بد له من قصور يفتقر الى ضميعة تكمله وتحصله . والواجب تام الوجود ، فوق التمام . فيتعاظم عن أن يتممه شيء ، فثبت أن لامناسبه (تعالى) ، مع أن النسبة أبعد اوصاف الشيء عن ذاته ، فهو برىء الذات عن الاشياء ذاتاً وصفة ونسبة ، مع انه لا يخلو عنه ذرة من الذرات ولا يعزب عنه شيء فى الأرض والسموات .

والحقائق فلومنع الخيال من التمثيلات ولم يؤت بها اصلا و اقتصر على المعانى المرفقة وقدت الخصومة فى البين ولفظا يتشاجران و لم يذعن الوهم والخيال للمقل كمن احضر مائدة واطعم بعض المعاصرين دون البعض مع حاجتهم الى الطعام ولعل ما ذكرنا من التمثيلات المطابقة احد وجوه قول «المولوى» :

آن خيالانى كه دام اولياست عكس مهر و يان بستان خداست - سرقده .
(١) لا يخفى انه (قده) وقع فيها الحرب فان تلك النسبة ، هذه النسبة من جهة وليست هى من جهات اخرى وقد صرح مراراً فى هذا الكتاب ولا سيما فى سفر النفس منه : «انه ليس تعلق النفس بالبدن كمتعلق صاحب الدكان بدكانه وليست آلاتها ذوات منفصلة » - سرقده .

الفصل (١٢)

فى ان واجب الوجود تمام الاشياء وكل الموجودات واليه يرجع الامور كلها هذا من الغوامض الالهية التى يستصعب ادراكه الا على من آتاه الله من لدنه علماً و حكمة . لكن البرهان (١) قائم على ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء الوجودية ، الا ما يتعلق بالنقائص والاعدام . والواجب (تعالى) بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه ، فهو كل الوجود ، كما ان كله الوجود (٢).

(١) ملخص البرهان : أن كل هوية صح ان يسلب عنها شيء فى متحصلة من ايجاب وسلب وكل ما كان كذلك فى مركبة من ايجاب (هوتبوت نفسها لها) وسلب (هوتبوت غيرها عنها) ينتج أن كل هوية يسلب عنها شيء فى مركبة ، وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ذات بسيطة الحقيقة فانها لا يسلب عنها شيء وان شئت فقل : «بسيط الحقيقة كل الاشياء وما يجب ان لا تغفل عنه ان هذا الحمل (اعنى حمل الاشياء على بسيط الحقيقة) ليس من قبيل الحمل الشايع فان الحمل الشايع (كقولنا زيد انسان وزيد قائم) يحمل فيه المحمول على موضوعه بكلتا حيثيتى ايجابه وسلبه اللتين تركبت ذاتهما ولو حمل شيء من الاشياء على بسيط الحقيقة بما هو مركب صدق عليه ما فيه من السلب فكان مركباً وقد فرض بسيط الحقيقة ، هنا خلف . فالمحمول عليه من الاشياء جهاتها الوجودية فحسب ، وان شئت فقل : انه واحد لكل كمال او انه مهيم على كل كمال ومن هذا الحمل حمل المشوب على العرف وحمل المحدود على المطلق . — طمذهله.

(٢) اشارة الى ان قولنا «بسيط الحقيقة كل الموجودات» من باب تطبيق الحكم على الوصف المشعر بالعلية . فهو كل الوجود لبساطته و ان كله الذى لا يمتزج له هو الوجود لا يشوبه ماهية ولا عدم فذلك الكاف فى قوله «كما ان كله الوجود» للتبليغ كما فى قوله (تعالى) «و اذكروا الله كما هديكم» . ثم ان مفاد قوله «بسيط الحقيقة كل الاشياء» هو الكثرة فى الوحدة بمعنى ان مرتبة من الوجود بوحدها وبساطتها جامعة لكل الموجودات وينرتب عليها بفردتها من الكمال ما يترتب على الجميع . وليس مفاد الوحدة فى الكثرة كما يتوهم كثيرون الناس حيث انهم اذا سموا ذلك القول ظلموا وطفقوا يقدحون فيه بأنه يلزم ان يكون الحجر والمدد وغيرهما كلها واجب الوجود ووقفوا فى ابهام الانكاس اى : كل الاشياء بسيط الحقيقة ولم يعلموا ان هذا فى العلم الحضورى المناهيك الذى هو هويين الذات الاحدية ، واما الوحدة فى الكثرة فهى مقام —

اما بيان الكبرى : فهو ان الهوية البسيطة الالهية لولم يكن كل الأشياء كانت ذاته متحصلة القواهم من كون شيء ، ولا كون شيء آخر فيتركب ذاته ولو بحسب اعتبار (١)

لا فيه المقدس الشامل ورحمته التي وسعت كل شيء وفي كل بحسبه ، ولم يروا ان مسئلة الوحدة في الكثرة كتب الرفاء مشحونة بها وان الكثرة في الوحدة التي هي مفاد قوله وان البسيط كل الوجودات من خصائصه باعتقاده ولم يسبقه احد الا «ارسطاطاليس» بقول مجمل ، بل قال في موضع من الاسفار : «انه لم اجد على وجه الارض من له علم بذلك ، وان لم يكن كذلك اذ قد مسار من اصطلاحات الرفاء مقام شهود الفضل في المجمل» ومقام شهود المجمل في الفصل الان يظن ان هذا الفيض المقدس والوجود المنسبط اذ لوحظ ساقط الاضافة من الماهيات وان ما به الامتياز في ذلك الوجود عين ما به الاشتراك فهو من مقام شهود الفضل في المجمل ، واذا لوحظ ظاهرا في المظاهر والمجالي فهو عكسه ، وانى لا اظن بهم ذلك غاية ان يكون كلامهم هذا متشابها ولهم محكمات غير ذلك ولعل قول «الشيخ الطائفة» في «منطق الطير» :

هم زحمله ييش هم ييش از همه جملة از خود ديده و عو يش از همه
اشاره اليه .

وقال السيد المحقق «الداماد» (اعلى الله مقامه) في «التقييدات» : «هو كل الوجود وكلاء الوجود ، وكل البهاء والكمال ، وكله البهاء والكمال ، وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ، ورشحات وجوده ، وظلال ذاته ، واذكل هوية من نور هويته فهو الهو الحق المطلق ولا هو على الاطلاق الا هو ، انتهى .

ولعله يعتقد ان مراد السيد (قده) من قوله «هو كل الوجود» انه منفى انزعاع المو - جودية في كل موجود سواء كانت موجودة بنفسه او موجودة بغيره كما طرح به كما اقتضاه ذوق اهل التأله حتى اخلطوه عليه (تعالى) تسمية وحينئذ فابن هذا من المقصود : نعم تعقيق هذه المسئلة وتتميلها وسد ثوردها باتم وجه حق المصنف (قده) ككثير من نظائره - رحمه . (١) انقلت : اللاكون نفي و سلب ليس شيء يحاذيه فلا يستدعي التركيب . قلت : شر التركيب هو التركيب من الاتبات والسلب اذا كان ذلك السلب سلب الكمال كما هو المفروض بل ان سئل الحق فلا تركيب الا هو ، اذ التركيب يستدعي نسخين : احدهما الوجود والعقبة .

والاخر هو العدم والبطالان اذ الوجود والوجود ليسا نسخين حيث ان ما به الامتياز فيهما ما به الاشتراك . واما لحاظ الماهية فيرجع الى اعتبار الدم . وايضا سبب هذا السؤال انك متى سمعت التركيب من شيئين تبادل الى ذهنك شيبة الوجود ولا تنحصر فيها الفئيلة اما سمع قولهم : «الهي» -

العقل وتحليله من حيثين مختلفتين (١) وقد فرض و ثبت انه بسيط الحقيقة ، هذا خلف فالمفروض انه بسيط اذا كان شيئا دون شيء آخر كأن يكون «الغاء» دون «ب» فحيثية كونه «الغاء» ليست بعينها حيثية كونه «ليس ب» ، والآ ، لكان مفهوم «الف» ومفهوم «ليس ب» شيئا واحداً و اللازم باطل ، لاستحالة كون الوجود والعدم امرا واحداً ، فالملزوم مثله ، فثبت أن البسيط كل الاشياء .

وتفصيله انا اذا قلنا : الانسان (مثلا) مطلوب عنه الفرية او انه لا فريس

— اما واجب الوجود واما ممكن الوجود واما ممتنع الوجود؛ وحيثية الامتناع الشبئية المدمية، بل الامتناع أشد انحاء المدم ، ثم انا سمع قولهم : «الممكن زوج تركيبى»؛ واحدى يثبته حيثية الماهية وهى وان لم يكن حيثية المدم لكن لم تكن حيثية الوجود ايضا وهى موضوع «اللازم» والبرخ بين البحرين: البحر الغيب الفرات والبحر الاجاج فصر التركيب فى التركيب من حيثية الوجود نظر امى عامى فمدلول لفظ «زيد» (مثلا) ثلاثة: نحو وجوده، وماهيته، وفقده الوحودات الاخرى سيما فقد كمالاته المترقية . واما وجود لاحد له فلا يقفبه كما لا ماهية لعفى البسيط الحقيقى لا تركيب ولوفى العقل ولومن الوجدان والفقدان .

ان قلت: السلب خارج من الذات فلا يلزم التركيب فى قوام الذات.

قلت الصفات السلبية للشئ بالنسبة الى ذات المروض عرضيات و اما بالنسبة الى الذات التى هى مجموع الذات المروضه والمارض ذاتيات كما ان عرضيات «زيد» بالنسبة الى ذاته النوعية عرضيات و اما بالنسبة الى هويته داخلات و «زيد» مجموع الطبيعة النوعية ، و العرضيات من صفاته الثبوتية والسلبية — سقده .

(١) وليم ان الكلام انما هو فى المصادق والواقعية الخارجية — لا المفهوم النعنى وان كان كلامه يوم وقوع البحث فى المفهوم — وبيان ان مرتبة الوجود الواجبى لا قوام لها الا بالحقيقة السرفة الوجودية بخلاف سائر المراتب دونها ، فان ما به يتقوم مرتبتها الوجودية ليس هو سرف الوجود بل مع ما اقترنت به من النقصانات والاعدام ، فلا وقع لما قد يتوهم من انه كيف يمكن ان يقال فى سائر المراتب بانها متحصلة القوام من الوجود والمدم؛ مع ان كل مصادق للوجودية ليس الا مئى ، فان هذا خلط بين الواقعية المطلقة والمراتب المحدودة . ولسيدنا الاستاذ (دام مجده) سلك أعذب ، يمكن به الحصول على هذه النتيجة (اعنى كونه تعالى) واجداً لكمال كل ذى كمال ولا يسلب عن شئ منها) من جهة النظر الى وجوب الوجود بالذات ، فان لازم كون الوجوب بالذات ان يمتنع ارتفاع الوجود على اى تقدير ، فلا يكون محدودا والا ارتفع عما وراء الحد ، فهو مطلق فلا يسلب عنه وجود ولا يسلب عن وجوده — اميد .

فحيثية انه ليس بفرس ، لا يخلو اما ان يكون عين حيثية كونه انسانا او غيرها ، فان كان الشق الاول - حتى يكون الانسان بما هو انسان «لا فرساً» - فيلزم من ذلك انامنى عقلنا مهية الانسان عقلنا معنى «اللا فرس» وليس الامر كذلك ، اذ ليس كل من يعقل الانسان يعقل انه ليس بفرس ، فضلا عن أن يكون تعقل الانسان وتعقل «ليس بفرس» شيئا واحداً ، كيف ؟ وهذا السلب ليس سلباً مطلقاً ولا سلباً بحتاً ، بل سلب نحو من الوجود (١) ، والوجود بما هو وجود ليس بعدم ولا بقوة وامكان لشيء ، الا أن يكون فيه تركيب . فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول ، مواطاة او اشتقاق ، فهو مركب . فانك اذا حضرت فى ذهنك صورته وصورة ذلك المحمول السلبى مواطاة واشتقاقاً ، وقايست بينهما بأن تسلب احدهما عن الآخر او توجب سلبه عليه ، ف تجد أن ما به يصدق على الموضوع أنه كذا غير ما به يصدق عليه انه ليس هو كذا ، (٢) سواء كانت المقاييرة بحسب الخارج فيلزم التركيب الخارجى من مادة

(١) هذه العبارة وقعت فى اواخر مبحث العلة والمحلل من السفر الاول هكذا : ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلباً محضاً بل سلباً نحو خاص من الوجود وليس كذلك فاننا كثيراً ما نتعقله الى آخره . ولله عذر لجواز تعقل السلب ، ولكن ما وقع ههنا احد . ان اذ يكون جواباً لما عسى ان يقال : السالبة لا تستدعى وجود الموضوع فلا تقتضى حيثية حتى يرد فيها بانها عين حيثية الايجاب او غيرها . فحاصل الجواب ان هذا السلب سلب من الموضوع الموجود والسالبة عضو وجود الموضوع تساوق الممدولة و الموجبة السالبة المحمول على التحقيق ولذلك خص الكلام بالايجاب فى قوله « فكل موضوع هو مصداق لايجاب سلب محمول » وقبل هذا القول وبعد رددين السلب والدول او ايجاب السلب تنبيه على عدم الثفاوت فى التأدية - س قده .

(٢) هذا واضح ولكن وقع فى ذلك الموضوع من الاسفار وفى الشواهد يدل هذا : « ف ما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه انه ليس هو » ولزوم هذا غير واضح اذ الكلام فى ان الانسان (مثلاً) ليس بفرس . لان الانسان ليس بانسان لكنه (قده) بين ذلك فى كتابه المسمى « باسرار الآيات » فانه قال : « ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء آخر ، فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف و الاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج و التخصيص بالامر الخارج لا يضر حقيقة الشيء فى نفسها فاذن لو كان معنى ثبوت « ا » بعينه معنى سلب « ب » لكاف طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء -

وصورة . لو حسب العقل فيلزم التركيب العقلى من جنس وفصل اومية وجود فاذا قلت (مثلا) : «زيد» ليس بكتاب ، فلا يكون صورة «زيد» فى عقلك . هى بعينها صورة «ليس بكتاب» ، والالكان «زيد» من حيث هو «زيد» عدماً جتنا ، بل لا بد أن يكون موضوع مثل هذه القضية مركباً من صورة «زيد» وامر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة ، من قوة او استعداد . فان الفعل المطلق ليس بعينه عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل بجهة وقوة بجهة اخرى ، وهذا التركيب بالحقيقة منشأ نقص الوجود ، فان كل ناقص حيثية نقصانه غير حيثية وجوده و فعلينه ، فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء . فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الاشياء ، على وجه أشرف والطف ، ولا يسلب عنه شيء الا الناقص والامكانات والاعداد والملكات ، واذا هو تمام كل شيء و تمام الشيء أحق بذلك الشيء من نفسه ، فهو أحق من كل حقيقة بأن يكون هوئى بعينها ، من نفس تلك الحقيقة ، بأن يصدق على نفسها . فأتقن ذلك وكن من الشاكرين .

فان قلت : اليس للواجب (تعالى) صفات سلبية ككونه ليس بحسم ولا بجوهر ولا بعرض ولا بكم ولا بكيف ؟

قلنا : كل ذلك يرجع الى سلب الاعداد و الناقص و سلب السلب وجود . و سلب النقصان كمال وجود . ولعلم : أن هذه الهميات الممكنة ليس لشيء منها وجود مطلق ، بل لكل منها وجود مقيد ، و نغنى بالمطلق مالا يكون (١) معه قيد عمنى وبالمقيد ما يقابله .

— غير نفسه وهو محال ، انتهى .

والحاصل ان وجود «زيد» اذا سلب عنه وجوده وعمره و كان وجوده «زيد» بما هو مصاحب للنقص والحد وبالجملة للعدم مصداقاً لسلب وجوده وعمره لزوم التركيب وهو فيما نحن فيه محال ، واذا سلب عن وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» كان الشيء غير نفسه لان الوجود فيهما بما هو وجود لا بما هو حصة او فرد ، واحد اذا المفروض ان وجود «زيد» بما هو وجود «زيد» مسلوب عنه اذ لو كان الفرد او الحصة مسلوباً عنه كان المصداق النقص والعدم وهو الشق الاول — سقده .

(١) هذا كالشريف الذى سينقله من الرفاء ، وقصده من التوضيح هو الاعتذار بمعانى —

وتوضيح ذلك أنك اذا حددت نوعاً محصلاً كمهية الانسان (مثلاً) بأنه حيوان ناطق ، يجب عليك ان تحضر معانيه وتضبطه وتقص من قولك الشارح لمهيته ، أنه لا يزيد عليه شيء ولم يبق شيء من معاني ذاته واجزاء مهيته الا وقد ذكر في هذا القول الوجيز او غير الوجيز ، والآلم يكن هذا الحد حداً تاماً له . فيشترط في مهية الانسان وحده ، ان لا يكون شيء آخر غير ما ذكر من الحيوان والناطق . فلو فرض أن في الوجود نوعاً محصلاً جامعاً بحسب المهية مع هذه المعاني المذكورة . في مهية الانسان ، معاني اخرى كالغرسية و الفلكية و غير ذلك ، لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئاً آخر اتم وجوداً منه ، وانما اردنا بقولنا (١) «نوعاً محصلاً» ما تحصل وجوده لاما تحصل حده ومعناه فقط . فان الانواع الاضافية كالحيوان (مثلاً) او الجسم النامي (مثلاً) و ان كان لكل منها حد تام بحسب المفهوم الا أنه ليس بحيث اذا اضيف الى ذلك المعنى معنى آخر كما الى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافى ومعناه ، ولهذا اذا اضيف الى الجسم النامى ، الحساس ، يحمل على المجموع الذى هو الحيوان ، الجسم النامى وكذا يحمل على الانسان ، الحيوان ، وهذا بخلاف النبات ، اذ قدمت نوعيته الوجودية وتحصلت كما تمت مهيته الحديدية فاذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات وان حمل عليه الجسم النامى ، وكذا لم يحمل على النبات أنه حجر او معدن وان حمل أنه جسم ذو قوة حافظة للتركيب وكلامنا فى الوجود الناقص اذا تم لافى المعاني المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر ، فالاول غير محمول على شيء آخر فرض

— ان يقال . انه اذا كان الوجود البسيط جامعاً لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته ؟ فليجزان يقال : انه انسان او فلك او ملك او غيرها بان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع وهذان الجمع والمانع يشير ان الى اعتبار قيدبها فقط لضيقها وضيق وجودها فاذا اضيف الى وجود ماهية وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه . س قدمه .

(١) اى : قولنا : «انك اذا حددت نوعاً محصلاً ما يحمل وجوده لاما يحصل مفهومه فقط اذ كل مفهوم حتى مفهوم الجنس الذى هو ماهية ناقصة ولا سيما جنس الاجناس بما هو مفهوم تام والنقص فى ماهية الجنس انما هو بحسب التحصل لفناء تحمله فى تحولات فصوله المقسمة . س قدمه .

أنه اتم وجوداً منه ، بخلاف الثانى كالجنس المحمول على نوعه .

إذا تقرر هذا فنقول : ان «العرفاء» قد اصطلمحوا فى اطلاق الوجود المطلق والوجود المقيد على غير ما اشتهر (١) بين اهل النظر ، فان الوجود المطلق عند «العرفاء» عبارة عما لا يكون محصوراً فى امر معين محدوداً بحد خاص والوجود المقيد بخلافه كالانسان والفلك والنفس والعقل وذلك الوجود المطلق هو كل الاشياء على وجه أبسط وذلك (٢) لانه فاعل كل وجود مقيد وكمال له ، ومبدء كل فضيلة اولى بتلك الفضيلة من ذى المبدء (٣) ، فمبدء كل الاشياء وبها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع وأعلى . فكما ان السواد الشديد يوجد فيه جميع الحدود الضعيفة السوادية التى مراتبها دون مرتبة ذلك الشديد على وجه أبسط ، وكذا المقدار العظيم يوجد فيه كل المقادير التى دونه من حيث حقيقة مقاديرتها لا من حيث تعييناتها العدمية من النهايات والاطراف ، فالخط الواحد الذى هو عشرة اذرع (مثلاً) يشمل الذراع من الخط والذارعين منه وتسعة اذرع منه على وجه الجمعية الاتصالية ، وان لم يشتمل على

(١) اذا اشتهر بينهم تخصيص المطلق والمقيد بالمفاهيم الفنية مطلقاً واما فى عرف العرفاء فكاد ان يكون موضوعاً بالوضع التخصيصى او التخصيصى الامر العينى وذلك مثل الكلية بمعنى السعة والاحاطة كما فى عرف الحكماء «الاشراقيين» بل «الهيويين» واللابشرط وغيره المستعمل فى الوجود الحقيقى فقول العرفاء : «انه الوجود المطلق» مثل قول الحكماء : «والوجود البسيط كل الوجودات» - سقده .

(٢) بنى بيانه على علة المطلق للمقيد والعلة واجدة لكمال معلوله كما يقال : ومطلى الشيء لا يكون فاقدا له وهو وان كان بياناً تاماً فى نفسه لكن الذى أشرنا اليه فى التعليل السابق أشرف . ملوكاً واعنفاً ويتبين به كونه واحداً بالوحدة الحققة ومسائل شريفة اخر عد ط مدطله .

(٣) اشارة الى سبك آخر بتغيير المدعى والدليل . أما المدعى فلانا لانجمل العنوان عيها «البسيط كل الوجودات» بل نجعل ان مبدء الوجودات فاعل وقاية كل الوجودات وهيها ايضا من قبيل تطبيق الحكم على الوصف ، المشرع باللية . وأما الدليل فهو هيها ان مطلى الخيرو الكمال لا يكون فاقدا له وان غاية الشيء كماله وكمال الشيء هو الشيء مع امرزائد اذلو كانت غاية الشيء وكمالها فاقدا له لم يكن وصول الشيء اليها من قبيل الاستكمالات ، بل من قبيل التكونات والتفاسدات - سقده .

اطرافها العدمية التى يكون لها عند الاتصال عن ذلك الوجود الجمعى وتلك الاطراف العدمية ليست داخلية فى الحقيقة الخطية التى هى طول بمطلق حتى لو فرض وجود خط غير متناه لكان اولى واليق بان يكون خطأ (١) من هذه الخطوط المحدودة ، وانما هى داخلية فى مية هذه المحدودات الناقصة لا من جهة حقيقتها الخطية بل من جهة ما لحقها من النقائص والقصورات . وكذا الحال فى السواد الشديد واشتعالها على السوادات التى هى دونه ، وفى الحرارة الشديدة واشتغالها على الحرارة الضعيفة ، فهكذا حال اصل الوجود وقياس احاطة الوجود الجمعى الواجبى الذى لانتم منه بالوجودات المقيدة المحدودة بحدود يدخل فيها اعدام ونقائص خارجة عن حقيقة الوجود المطلق داخلية فى الوجود المقيد . واليه الاشارة فى الكتاب الالهى «أن السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما» والرتق اشارة الى وحدة حقيقة الوجود الواحد البسيط ، والفتق تفصيلهما ماء وارضاً وعقلاً ونفساً وفلكاً وملكاً . وقوله (تعالى) (٢) . «وجعلنا من الماء كل شىء حى» وهل الماء الحقيقى الارحمته التى وسعت كل شىء وفيض جوده المار على كل موجود ؟ وكما أن الوجود حقيقة واحدة سارية فى جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التى هى العلم والقدرة والارادة والحياة . سارية فى الكل سريان الوجود (٣) على وجه يعلمه الراسخون فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالنسبيح ، شاهدة لوجود ربها . عارفة بخالقها ومبدعها ، كما مرتحققه فى اوائل السفر الاول . واليه

(١) اذ لم يفته شىء من نسخ الخط بل فاته القوايل والنقاط مثلاً وهى مباينة بالنوع له . اما القوايل فلكونها جواهر و الخط عرض وأما النقطة فلكونها حداً مشتركاً بين الخطوط والحدود المشتركة مباينة بالنوع لذوى الحدود كما ثبت فى محله - س قدّم .

(٢) هذا فى الوحدة فى الكثرة اظهر منه فى عكسه وكلمة «حى» صفة ، واضحة لا مخصصة اشارة الى ان كل شىء له حياة وشعور - س قدّم .

(٣) اى سارية لا تنفص بصفات المسرى فيه بل بتفنيه و بهذا المعنى اطلق السير

ايضاً فى قوله :

وليس له الا جلالك سائر

جمالك فى كل الحقائق سائر

اى : الاطرط نور جمالك - س قدّم .

الإشارة بقوله: «وان من شيء الا يسبح بحمده» (١) ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان هذا العموم هو العلم بالعلم لا يمكن حصوله الا للمجردين عن غواشي الجسمية والوضع والمكان.

الموقف الثاني

في البحث عن صفاته تعالى على وجه العموم والاطلاق وفيه فصول:

الفصل (١)

في الإشارة الى اقسام الصفات: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديرية ، وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله : «تبارك اسمك ذى الجلال والاکرام» صفة الجلال ماجلت ذاته عن مشابهة الغير ، وصفة الاكرام ماتكرمت ذاته بها وتجلت . والاولى سلوب عن النقائص والاعدام ، وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه (تعالى) والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم (١) والحياة ، واصافية كالخالقية

(١): اي يسبح بتسبيحه ويحمد بحمده اي : كلها كاشفة لاسمائه وصفاته وشارحة لجمال وجلاله ، والحمد ايضا اظهار كمال المحمود وكل وجود خيره وحسن وجمال وجلال و لما كان كل وجود وخير منسوباً اولاً الى الله (تعالى) وثانياً الى تعينه وما هيئت كما قال (عليه السلام) «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» لان نمينه الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان - كانت وجودات العالم بشرائها السته ناطقة بان له الحمد وله الملك ، لا يحض دلالة الاثر على المؤثر كما يقوله المتكلمون ، ولما لم يكن الاثر شيئاً على حiale - بل ما هو فيه بما هو وجود لم هو ، و بهوية الهو المطلق هوية كل هو ، وكان قد ينقض في نظر السالك دول المظاهر للاسماء ، ويظهر دولة الاسماء ، وتبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزواها الواحد القهار - كان الحمد والتسبيح (المبنيان للفاعل) ايضاً به (تعالى) - انت كما اثبتت على نفسك - ولذا جمع (تعالى) بين التسبيحين او الحمد بين (اعني التسبيح وحمد الاشياء) في قوله «يسبح» والتسبيح وحمد نفسه في قوله «بحمده» وقوله (قده) «وهو العلم بالعلم» اشارة الى قراءة «يفقهون» بياء الغيبة لابتداء الخطاب - من قده .

(١) التمثيل بمثالين اشارة الى انقسام الحقيقة الى الحقيقة المحضة والحقيقة ذات الاضافة فان الصفة مطلقاً سواء كانت في الواجب (تعالى) او في الممكن اربعة اقسام ، لان الصفة اما سلبية واما ثبوتية ويندرج في السلبية ما ليس في لفظه حرف سلب كالعلم والامية الموضوعين -

والراذية والتقدم والعلمية . وجميع الحقيقتات ترجع الى وجوب الوجود ،
اعنى الوجود المتأكد . وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة (١) هى اضافة

مرلدم البىرو عدم الكتابة ، والتعلم للعلم وفى الحق الاول كالتدسية ، والثبوتية اما اضافة
وهى ما كانت محض النسبة كالعالمية والتادرية ، واما حقيقية وهى اما حقيقية محضة ان لم تكن
نسبة ولا ملزومة للنسبة كالحيوة والوجوب بالذات وعلم العالم بذاته ، واما حقيقية ذات اضافة
ان لم تكن نسبة ولكن تكون ملزومة للنسبة كالعلم بالبر والقدرة عليه ، فلمزيد بالفس (مثلا)
صودة فى ذهنه و ليست اضافة بل كيفية ولكن تلزمها النسبة الى الشمس الخارجية و تلك
النسبة هى العالمية .

اذ اعرفت هذا فنقول : الصفات السلبية ليست عين ذات الموصوف والا ، لكن الموصوف
عندما . انقلت : هى محذور فى كون مصداقها عين الذات فان الثبوتية الحقيقية ايضا مصداقها
عين الذات لامفهومها . قلت : السلب لامصداق له وظاهر ان الموجود لا يكون مصداقا وفردا
ذاتيا للسلب والعدم ، نم يصلح لان يكون منتزعا منه وفردا عرضيا لهما بخلاف المفهوم الثبوتى
فان الموجود فرد ذاتى له والكلى الطبى وما يجرى مجراه موجود عين فرد ذاتى . ان
قلت : سلب البارى (تعالى) عندكم من باب سلب السلب فيكون اثباتا . قلت السلب مطلقا
ايضا تحقق وى شىء كان مسلوبه بما هو سلب لا يحاذيه شىء وكونه اثباتا وثبوتا انما هو شأن
فرد المرض لا بما هو طبيعة سلب وعدم و الصفات الاضافية ايضا (اعنى المضافات الحقيقية
لالمشهورية) ذائعة على ذات الموصوف والا ، لكن الموصوف نسبة محضة والسؤال والجواب
جارين هنا ايضا . انقلت : السلب والاضافة كيف يكونان متعينين لشيء و هما نفي محض و
اعتبارى قلت : العقل لا يمتد برى صفة الشىء كونه امر احينا ، بل يكتفى فيها بكونها فى ظرف
نفس الامران الكلية صفة للانسان والنرس وغيرها وهى من المعقولات الثانية و لذا كان
المرض اما محمولا بالضيعة واما خارجا محمولا مطلقا وكلاهما صفة الشىء فالتى من صفات
الواجب (تعالى) عين ذاته هى الصفات الثبوتية الحقيقية بكلتا شعبتيها - س قدّم .

(١) اى : نفس مفهومها الاضافى المندرج تحته جميع اضافاته (تعالى) فان للوجود
الحق قيومية حقة حقيقية بالنسبة الى الوجود المطلق المسمى عندهم بالرحمة الواسعة ، و
للوجود المطلق قيومية حقيقية ظلية بالنسبة الى الوجودات الدتيدة وهناقىومية اضافة منطوية
فيها المفاهيم الاضافية التى حكموا بزيادتها على الذات .

ان قلت هل يمكن ان يكون معنى كلامه (قدّم) ان حقائق الصفات الاضافية وما ينتزع
هى عنها ترجع الى اضافة اشراقية هى القيومية الحقيقية الظلية التى ذكرتموها ؟ بمعنى انها -

القيومية (١) هكذا حقق المقام والافؤدى الى انشلاص الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

بيان تفصيلي: واجب الوجود وان وصف بالعلم والقدرة والارادة وغيرها كما سنين لكن ليس وجود هذه الصفات فيه الوجود ذاته بذاته فهي وان تباينت مفهوماتها لكنها في حقه (تعالى) موجودة بوجود واحد كما قال «الشيخ» في «التعليقات» من أن الاول (تعالى) لا يتكرر لاجل تكرر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون الصفة الاخرى بالقياس اليه ، فيكون قدرته حيوتوحيوته قدرته وتكونان واحدة ' فهوحي من حيث هو قادر وقادر من حيث هوحي وكذا في سائر صفاته .

و قال «ابوطالب المكي»: «مشيته (تعالى) قدرته وما يدره بصفة يدره بجميع الصفات اذلا اختلاف هناك» وسأتي زيادة توضيح لهذا المقام بوجه يظهر لك مزلة بعض الاقدام كما أن صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة لا تزيد على ذاته (تعالى) وان تباينت مفهوماتها والالكانت الفاظها مترادفة ، فكذا صفاته الاضافية وان كانت زائدة على ذاته متغايرة بحسب المفهوم ، لكن كلها اضافة واحدة متأخرة عن الذات ولا يخل بوحديته كونها زائدة عليه فان الواجب (تعالى) ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية المتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه ، وانما علوه ومجده وتجمله وبهائه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الاحدية اي : يكون ذاته (تعالى) في

مرشئونها وفنونها وانطوائها فيها يكون كأنطواء الأساء والصفات التي في مرتبة الواحدية في الاحدية و كل اسم نفس ذلك المسمى ماخوذاً بتعين من الثبنيات الكمالية كما هو طريقة الرفاء .

قلت ليناسب هنا المعنى قوله (قدمه) فيما يبد بأسطر: «المتأخرة عنه وعما اضيف بها اليه» لان القيوية الحقيقية ولو كانت تلك الاضافة الاشراقية ليست متأخرة عما اضيف اليه كيف ، وهي من صقع اول الاوائل مقدمة على الكل بتقدمه ، بل هي كالمعنى الحرفي لا يمكن الحكم عليها بالمبنية او الزيادة . ثم ان القيوية التي من الاضافات من التكوين الوجودي ولوجملت مبالغة القيام بذاته (كما عند البعض) لم تكن من الاضافات كما لا يخفى - رحمه .

(١) وهي كونه بحيث يقوم به غيره من وجود اوحشية وجودية فان الخلق ، والرزق والحياة ، والبدء ، والموود والمزعة ، والهداية ، (الى غير ذلك) حثيات وجودية في موضوعاتها من الوجودات الامكانية ، وهي جميعاً قائمة به (تعالى) مفاضة من عنده - ط مدظله .

ذاته بحيث يشأمنه هذه الصفات وينبث عنه هذه الإضافات ، وكما أن ذاته بذاته مع كمال فردانيته وأحديته يستحق هذه الأسماء من العلم والقدرة والحياة من غير أن يتكثروا بتعدد حقيقة أو اعتباراً وحشية ، لأن حشية الذات بعينها حشية هذه الصفات كما قال د. ابونصر الفارابي : « وجود كله ، وجوب كله ، علم كله قدرة كله ، حياة كله » لأن شيئاً منه علم وشيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ، ولا أن شيئاً فيه علم وشيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثرفي صفاته الحقيقية ، فكذا صفاته الإضافية لا يتكثرمعناها ولا يختلف مقتضاها وإن كانت زائدة على ذاته ، فمبدئيتها بعينها أزليتها وبالعكس ، وهما بعينهما جوده وكرمه وبالعكس وهكذا في العفو والمغفرة والرضا وغيرها اذلو اختلف جهاتها و تكثرت حشياتها لادى تكثرها الى تكثرت مبادئها وقد علمت أنها عين ذاته (تعالى).

قال الشيخ المتأله «شهاب الدين» المقتول في بعض كتبه : «ومما يجب أن نعلمه ونحققه : انه لا يجوز أن يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حشيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية ، تصح جميع الإضافات كالرأية والمصورية ونحوهما ، ولا سلب فيه كذلك ، بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان ، فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرها ، كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وإن كانت السلوب لا يتكثرون على كل حال . انتهى كلامه . وهو كلام في غاية الجودة الآن في قوله «وإن كانت السلوب لا تتكثر» محل بحث (١) كما مررت الإشارة إليه من أن سلوب الوجودات (٢) بعمام وجودات

(١) اعترض على إطلاق قوله : «وإن كانت السلوب لا تتكثر» ، السى آخره ، والا فالسلب التي عدّها ، سلب الأعدام لاسلوب الوجودات وهي لا تتكثرون لا تتكثر - ط مدله . (٢) أقول : عبارة «والشيخ» لا تأتي عن ذلك لانه من باب رفع الإيجاب الكلى لا السلب الكلى أى : وإن ليس كل سلب يتكثر ، بل بعنه يتكثر كسلب الكمال وبعنه لا يتكثر كسلب النفس ، ولو سلم انه من باب السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب الكلى فالمراد ان لاشئ من السلب بعمام سلب يتكثرون لا يميز في الأعدام من حيث الدم ، وإن كان تكثراً قيميا تضاف اليه من السلوبات . ثم إن الشيخ نفى التكثراً لا التكثرون لوفى سلوب الكمالات كما بشره بقوله «وما يوجب» الى آخره . والجواب عن هذا انه من باب الاستلزام - س قدّه .

مما يوجب تكثرا في السلوب عنه ، و الذى من السلوب لا يوجب تكثرا للحيثية في الموصوف به هو سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجود . ويندج تعنسلب الجوهرية والعرضية والجمعية والكيفية والكمية وغيرها . واما سلب الوجود الاكمل عن الوجود الانقضى (كسلب مرتبة العقل عن النفس مثلا) وسلب مرتبة الواجب عن العقل فذلك لامحالة يوجب تكثرا وكذلك سلب المساوى عن المساوى في الدرجة كسلب القرية عن البقر .

قال بعض المحققين في شرح قوله : « كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمادية » : وان غرضه من ذلك ان السلوب د يحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان ، فان من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا بالارادة ، وسلب القرية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك حيثيات ذاتية متعددة : ولا كذلك الحال في واجب الوجود . فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية مرة واحدة لان ذاته مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب النقائص فافهم ، انتهى .

اقول : لا يخفى عليك ما فيه بعد الاطلاع على ما ذكرنا فان حيثية الناطقية في الانسان تكفى لان تكون مصححة لسلب الجمادية والشجرية والقرية كما ان العقل الفعال مع بساطته يسلب عنه جميع الممكنات التى دونه في الرتبة من غير حاجة الى حيثيات ذاتية مختلفة فيه ، فعلم : ان القاعدة الكلية في تصحيح سلوب النقائص عن شىء هو كماله الوجودى . وفي تصحيح سلوب الكمالات عن شىء هو نقصانات وجباته العدمية . فكلما يسلب عنه شىء وجودى بما هو وجودى ، فهو لامحالة مركب خارجى او ذهنى كالانسان يسلب عنه الملكية ، والعقل يسلب عنه الواجبية ، فهو لامحالته مركب الذات من هاتين الحيتين : احدهما وجودية . والاخرى عدمية . واما الانسان اذا سلب عنه الجمادية والشجرية وغير ذلك فلا يحتاج في ذلك الى حيثية اخرى غير حيثية ذاته النفسية النطقية . فعليك بالتثبت في هذا المقام حتى لا تنزل قدمك عن سبيله ، ولا يزعجك عما ذكرنا سابقا ان البسيط الذات هو كل الموجودات .

الفصل (٢)

فى قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية حتى يعلم ان اثباتها لا تلة
للذات الواجبة .

الصفات اما محسوسة واما معقولة وكل منهما اما عين الموصوف او غيره فهذه
اربعة : الاول كالمتمصل للجسم (١) والثانى كالاسود له ، والثالث كالعالم للعقل ، (٢)
والرابع كالعالم للانسان البشرى فتقول : صفات البارى ليست من قبيل المحسوسات
اذ هو اجل من ان يناله حس فما اضل المجسمة والمشبهة الاولان من قبيل الصفات الزائدة
لازمة كانت كما يقوله الاشاعرة ، او مفارقة كما يقوله الكرامية - تعالى عن اوهام
الجاهلين المضلين علوا كبيرا - اذ لو كان كذلك يلزم ان يكون عارية فى مرتبة
ذاته بذاته عما هو صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ، فيكون تجمله بغير
ذاته فيكون للغير تأثير فى كماله وتماهه ويؤدى الى الدور المستحيل (٣) ، فيلزم ان (٤)

(١) اى : للمودة الجسمية حيث يطلق عليها الجسم كثير لانها الجسم فى بادى النظر ،
واما المتمصل للجسم المركب فمعلوم انه جزء لاجن - سقده .

(٢) على ما ذهب اليه تبعاء للشيخ الاشرافى من ان العقول وجودات محنة لاماهية لها
او المراد كالعالم لوجود العقل اذ من الواضحات زيادة العلم على ماهية العقل اذ الماهية من حيث
هى لاى شىء كانت ليست الا هى لاعالمه ولا جاهلته - سقده .

(٣) ان قلت : جهة التوقف متخالفة لان الصفات متوقفة فى وجودها على الذات والذات متوقفة
فى كمالها على الصفات وهل هذا الاكتوف كل من المرض والموضوع على الاخر بوجه غير دائر
لان توقف المرض فى وجوده وتوقف الموضوع فى تشخصه قلت : كونه (تعالى) فاعلا ذا حياة
وشعور وقدرة مفروخ عنه صدور الحياة والعلم والقدرة والارادة وغيرها موقوف على هذه .
ان قلت : هذا تقدم الشىء على نفسه لا الدور . قلت : الدور باعتبار توفى صدور العلم على الحياة
والارادة مثلا ، وتوقف صدورهما على العلم وقس عليه نه ان ليس المراد التجل بى بغير المنفصل
اذ مقتضى عروض الصفات معلوميتها ويكتفى بنفس المروض وهو واضح - سقده .

(٤) لكون ذاته معطية ومستطية ولان الذات اكمل من الصفات لكونها علة للصفات والصفات
اكمل من الذات لكونها كمالا وحلية للذات فالذات اكمل من الذات بقباس المساواة . فان
قلت : لاعلية ولا تأثير بينهما على طريقة المصنف (قده) كما سياتى . قلت : نبيز بالاصل والتبع او
نحوهما - سقده .

يكون ذاته اكمل من ذاته ، و على قاعدة الاشراق يلزم ان يكون ذاته انور من ذاته ، اذا تنور بانوار صفاته ، و الكل مستحيل . ولان القطرة حاكمة : بأن ذاتاً يكون كمالها بنفس ذاتها اشرف واكمل من ذات استكملت بأمر ذات على ذاته . وعلى الجملة ليس فى ذاته لكونه مبدء سلسلة الخيرات الوجودية والاضافات الثورية شىء بالقوة اصلاً ، ولا فى ذاته جهة امكانية . بل كله وجود بلا عدم ، وكمال بلا نقص وفعل بالقوة ، ووجوب بلا امكان ، وخير بلا شر ، لانه غير منتهى الشدة الوجودية اى ذاته عن القصور والانفعال فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اى : وجودها بعينه وجود الواجب ، فى كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب واليه الاشارة بقول الشيخ «ابى نصر الفارابى» : «يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات وفى العلم علم بالذات ، وفى القدرة قدرة بالذات وفى الارادة ارادة بالذات ، حتى تكون (١) هذه الامور فى غيره لا بالذات» اقول : وهكذا فى كل صفة كمالية (٢) للموجود بما هو موجود .

تدوير عرشى : وهذا يرشدك الى ان حقائق الاشياء يجوز ان يكون لها وجود بسيط جمعى والى انه قد يكون لحقيقة واحدة انحاء من الوجود بعضها مادعى بعضها مجرد ، بعضها ممكن وبعضها واجب كاصل الوجود فانه حقيقة واحدة بعضها جوهر

(١) حاصل كلام المعلم : انه كما يقول الالهيون فى دليل اثبات الواجب (تعالى) : ان الوجود ان كان واجباً فهو ، والا استلزمه دفعا للدور او التسلل نعم هذا البيان فى توابيع الوجود فنقول : العلم ان كان واجباً فهو وان كان متعلقاً بالغير فذلك الغير ايضا علم لان معنى الكمال لا يكون فاقد له ثم تنتقل الكلام الى ذلك العلم وهكذا حتى يصل الى علم قائم بذاته وكذا فى القدرة والارادة وغيرهما مما هو من عوارض الموجود بما هو موجود من غير استلزام تجسم وتقدير مرقده . (٢) المراد بالصفة الكمالية ، ما لا يرجع الى عدم او عدمى كالمادية ، والموجود من حيث هو موجود هو الوجود من حيث هو وجود والصفة المنترزة من الوجود كذلك يجب ان تكون عينه غير زائدة عليه وان خالفته فهو ما ولولم تكن عينه لكنت غيره فكانت باطلة لاصالة الوجود وبطلان غيره ، وقد فرضت صفة كمالية هذا خلف و اذ كان الواجب (تعالى) وجوداً حقلاً عدم معه ثبتت له الصفة المذكورة فكانت عينه والصفات الواجبية ايا ما كانت هى الصفات المنترزة عن الموجود بما هو موجود تثبت للواجب لذاته وتثبت انيره بفافهم ذلك سطوطه .

وبعضها عرض ، منها واجب ومنها ممكن وذلك لان هذه الصفات مما يقع الاشتراك فيها بحسب المعنى والمفهوم بين الواجب والممكن ، وهي في الواجب عين ذاته ، فتكون واجبة لان وجوده عين العلم والقدرة والارادة وغيرها والعلم في علم العقل بذاته عقل وفي علم النفس بذاتها نفس وقد يكون عرضاً من مقولة الكيف و هو كيفية نفسانية غير القدرة والارادة اللتين هما ايضاً كقيمتان نفسانيتان متغايرتان ومغايرتان للعلم فيهما هيئتا مختلفتان في الوجود لكل منهما اثر خاص وهي كلها هناك شيء واحد وجوداً وعيناً وكذا فعلا وتأثيراً فان اثر العلم هناك بعينه اثر القدرة والارادة والحيوة . فكما ان المعلول معلومه (تعالى) فكذا مقدوره وممراده ، وحى بحيوته ومجعول بجعله بالذات من غير اختلاف جهات الابهسب الاسماء ومفهوماتها . هكذا يجب ان يحقق الامر في عينية الصفات للواجب لا كما فهمه المتأخرون الذاهبون الى اعتبارية الوجود ، فجعلوا معنى عينية الصفات في الباري (تعالى) ان مفهوماتها مفهوم واحد وانه يترتب على ذاته بذاته ما يترتب على تلك الصفات في غيره وهذا بناء على غفلتهم عن سر الوجود ودرجاته المتفاوتة (١) وزيدك ايضاحاً لهذا المرام .

الفصل (٣)

في حال ما ذكره المتأخرون في ان صفاته (تعالى) يجب (٢) ان يكون نفس ذاته

(١) في قولهم الاول غفلوا من اصل الوجود فكان عينية كل من الصفات مع الاخرى ومع الذات بحسب المفهوم والحمل بينها اولياً لعدم امالة الوجود عندهم واما في قولهم وبالنبابة وانه مترتب على ذاته ، الى آخره ، فقد غفلوا عن سر الوجود وان حقيقة كل صفته في الوجود فتكون مقولة بالتشكيك كالوجود وتكون (مثلا) الصورة القائمة من المعلوم بالنفس سفة وعلم النفس والمقل والواجب (تعالى) بذواتهم ايضاً صفته لو كانوا متفطنين بهذا المرض المريض ، للوجود وتوابعه مع وحدتها وبساطتها لم يشعشوا من كون العلم قائماً بالذات بل الواجب الوجود بالذات سفة وعلماً بالحقيقة ولم يتفوهوا بالنبابة ويمكن جعل اضافة السرا الى الوجود بياناً حتى تكون اشارة الى قولهم الاول ويكون قوله : ودرجاته المتفاوتة ، اشارة الى قولهم الثاني - سره .

(٢) ما اقاموه من الدليل عليه انما ينتج (على تقدير تمامه) ان ليس له سفة هي غير ذاته ، وهذا غير كون صفاته عين ذاته . ولعل الدليل مأخوذ من مشرب الاعتزال - طمطمظه .

قالوا: كلما هو صفة لشيء (١) فيفتقر الى ما يقوم به ، فكلما قيامه بشيء فوجوب وجوده متعلق به وكلما وجوب وجوده متعلق بغيره فهو ليس بواجب لذاته ، فيكون ممكناً في نفسه ، فالصفات كلها سواء كانت للواجب او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود؟ وقد تبين نفي تعدد الواجب في الوجود. واما انه هل يجوز عليه (تعالى) صفة ممكنة ، فنقول: يمنع عليه الصفة المتقدمة في ذاته لانه لو تقرر في ذاته صفة ممكنة ففاعلها ومرجعها لا بد ان يكون ذاته ، اذ لا واجب سواء ولا يتفعل ايضاً عن مجموعاته وهو بين (٢) وحيث لا يلزم ان يكون الذات الاحدية فاعلة ومتعلقة وهو محال ، لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة و قبولها باخرى لوجوه :

الاول ان الفعل للفاعل قد يكون (٣) في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجبهة الفعل غير جهة القبول وقد ثبت بساطته (تعالى).
الثاني انها لو كانتا جهة واحدة لكان كلما فعل بنفسه (٤) قبل وكلما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه.

(١) اي : صفة متائرة لشيء اوصفة لشيء غيره ، ولولا تقدير النفي لكان قوله : « فيفتقر الى ما يقوم به » في محل المنع وهو ظاهر - ط مد ظله .

(٢) لان شر الحاجات هو الحاجة الى المملول و ايضا المملول يتفعل عن الذات باعتبار الصفة كالملم والمشيئة والقدرة ونحوها فلو حملت صفاته عن مجموعاته لزم الدور - س قدس .

(٣) كلمة « قد » للتحقيق كما في قوله تعالى : « قد علم الله المعوقين » او لما كان في الاسباب الجزئي كفاية في اثبات المطلوب - مع انه لو اورد الكلية لكان مصادرة و دلالة المفاهيم ضمنية - اورد سور الجزئية التي هي نقيض للكلية الاخرى وهذا اولي فلا يراد انه يفهم منه ان فعل الفاعل قد يكون في نفسه وهو التزام لمطلوب الخصم - س قدس .

(٤) كلمة « بنفسه » في المومنين متعلقة ب« فعل » الذي يليها والافهى خالية عن القائمة لانما فعل بامر زائد على ذاته ايضاً قبل بذلك الامر الزائد وبالعكس لان المفروض ان الفعل والقبول جهة واحدة وقوله : « والوجود يكذبه » لان الهولي الاول قابلة لاغير الصورة النومية فاهلة لاغير . -

الثالث أن الفاعل هو الذى يقتضى وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المعلول على غير ممن ، بواقى العلل والقابل لا يقتضى المعلول ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا الصحة والتهوؤ والاستحقاق لوجود المقبول ، فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ، ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان ، والوجوب مبطل للقوة ولا يبطل الشيء لذاته ما اقتضاه لذاته ، فهما جهتان مختلفتان . فثبت أن الواجب (تعالى) لو اتصف بصفة معتقدة فى ذاته لزم اختلاف جهتين فى ذاته وهاتان الجهتان اما ان تكونا لازمتين له او مقومتين له او الواحدة منهما مقومة والاخرى زائدة (١) وعلى التقادير يلزم تركيب الذات فى الواحد الحقيقى .

اما على الشقين الاخيرين فواضح .

واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بأن نقول : انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين أيضاً فاما أن يتسلسل الامر لالى نهاية او ينتهى الى جهتين مقومتين

— ان قلت : الصورة النوعية والمعل لا محالة لهما هوارض وصفات يقبلانها فهما فعلا وقبلا لانهما فعلا لا غير .

قلت : ليس المراد لزوم التساوى بحسب التحقيق او بحسب الصدق مطلقا ، بل المراد لزوم التساوى بحسب الصدق بالنسبة الى الامر الواحد الذى فعل او قبل ، بل المراد لزوم الاتحاد ، والوجود يكذبه لان الواجب (تعالى) لا يقبل مجولاته المادية مثلا ، والمعل والصورة لا يقبلان مما ليلهما فالاولى ان يقرء « الفعلان » بالبناء للمفعول وكلمة بنفسه حينئذ ايضا لمق بما بعدها - س قدم .

(١) لا يخفى ان ههنا احتمالا آخر هو ان تكون احديهما عينا للذات والاخرى لازمة لها واستلزامه لمحتذور ، ليس عنداً لعدم تمرنه ، اذ كل الشقوق مستلزمة للمحاذير ، لكن يمكن ان يقال : هذا الشق كان بطلانه اوضح اذ ننقل الكلام الى صدور الجهة اللازمة فاما ان تستند الى الجهة العينية (اضى الذات) فهو باطل لثماند الفعل والقبول فلا يستند جهتها الى ذات بسيطة ، واحدى الجهتين الى الاخرى ، وان كانت جهة قبول الصفات هي الجهة اللازمة وجهة صدور الذات البسيطة ، (كجهة صدور الجهة اللازمة) لزم صدور الكثير من الواحد واما ان تستند الى جهة اخرى لازمة وهلم جرأ فيلزم التسلسل . واما ان ينتهى الى جهة مقومة فيلزم التركيب فى الذات مع محتذور آخر هو الخلف اذا عاد ما قرئناه ههنا جزءا فالحضور هنا أشعمن هذه الجهة - س قدم .

لذاته - تعالى عنه علوا كبيرا - هذا ماذكروه في عينية صفاته (تعالى) الحقيقية وفيه بحث من وجوه :

الاول : أنا نقول : ان ههنا اشتباهاً من باب أخذالقبول (١) بمعنى الانفعال الاستعدادى مكانالقبول بمعنى مطلقالاتصاف ، والبرهان لايساعد الاعلى نقيالاول دون الثانى فلغائل أنيقول: صفاته (تعالى) لوازم ذاته (٢) ولوازم الذات لاتستدعى جعلامستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً و عدماً . فان كانت الذات مجمولة كانت لوازمها مجمولة بذلك الجعل وان كانت غيرمجمولة كانت لوازمها غير مجمولة باللاجعل الثابت للذات . ولايبعد أن يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى أن صفاته (تعالى) واجبة الوجود بوجوب الذات .

والثانى ان الدليل منقوض بالصفات الاضافية (٣) له (تعالى) كالمبدئية والسببية وغيرهما ، لجريان الدليل بجميعمقدماته فيها ، فيلزم اما عدم اتصافه بتلك الصفات

(١) «القبول» بمعنى الانفعال التجددى هو ان يطرد على الشيء كمال يليق به بسببالنير او بالنير بمدخلية المادة «والقبول» بمعنى مطلقالاتصاف هو ان يتصف شيء بشيء لازم له بذاته بلامدخلية المادة فالتار قابلة للحرارة بالمعنى الثانى والماء قابلة لها بالمعنى الاول ، و المادة النارية لامدخلية لها في قبول الحرارة فلو فرضت الصورة النوعية النارية مجردة من المادة لكانت متمصفة بالحرارة ايضا ، و لوازم الماهيات و كذا لوازم الوجودات ، قبولها بمعنى مطلق الاتصاف وحيثية اتصافها بلوازمها عين حيثية مصدريتها ومنشأيتها لها سواء كانت فواعل بالطبع لها او بالاختيار ، الامم من الفاعل بالرضا او بالعناية - س قدده .

(٢) هذاكلام آخرمع القوم وليس نتيجة لماقبله ، اذفيما قيلمنع جهة القبول وراء جهة الفعل وههنا منع جهة الفعل ايضابانها لامجمولة بلا مجمولية الذات الا انه فرع هذا الكلام على ما قبله لاقتنائها على كونها لوازم فكانه قال : فاذا كانت الصفات مقبولة لذاته (تعالى) لا بمعنى الانفعال التجددى وذلك لكونها لوازم فلغائل ان يقو : اللازم لا يستدعى جعلامستقلا - س قدده .

(٣) اقول : بعد ما حققت لك معنى الصفات الاضافية و انها اقترامية - و لهذا قالوا بزيادتها - تعلم أن لاوردود لهذا النقص اذمن مقدمات الدليل ان كل ماهو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به وهذا لايجرى فى الاضافات اذلاقيام للامرا الاقترامى بشيء وليس امرا ينضم الى الموصوف - س قدده .

او عدم كونها زائدة على الذات ، وكلا القولين باطل . ويرد على الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة مفاسد :

١- أحدها انتقاضه ببعض الصفات الحقيقية له (تعالى) حيث يلزم على ما ذكر اختلاف جهاتها ، فإن علمه (تعالى) بعينه قدرة باعتبار وإرادة باعتبار ، والقدرة بحسبها امكان صدور الفعل (١) ، والإرادة تقتضى وجوبه ، فعلمه (تعالى) من حيث انه قدرة يصح منه الصدور واللاصدور من حيث انه إرادة يجب عنه الصدور ، فلو كان جهة هذا الامكان غير جهة الوجوب يلزم أن يكون ذاته ذاتيحيثيات مختلفة . مع أن حيثية ذاته بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية الكمالية ، وكذا حيثية كل صفة كمالية له هي بعينها حيثية سائر الصفات الكمالية ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

وثانيها : المنع بأننا لا نسلم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب ، لم لا يجوز أن يكون بالامكان العام ؟ وهو غير منافي للوجوب . وربما يجب عنه : بأننا نعلم بديهية أن القابل بما هو قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ، ويجوز أن لا يكون متصفا به ، فالإتصاف بالفعل ليس من حيثية القابلية بل من حيثية أخرى . ولك أن تدفعه : بمنع الكلية ، فإن ما ذكر غير جار في إتصاف المهيئات بلوازمها ، اذ لا يمكن أن يقال : ان الاربعة يجوز أن يكون زوجاً ويجوز ان لا يكون زوجابل هي واجبة الزوجية .

وثالثها أن التنافي بين الوجوب والامكان فيما نحن فيه ممنوع ، اذ لايجاد ايجاب وجود المعلول في حد نفسه ، والقبول امكان حصول المقبول في القابل ، فالامكان

(١) فيهان هذا معنى قدرة الحيوان واما قدرة الواجب (تعالى) فمنها ما هو صدور الفعل عقيب العلم والمشيئة وقد حقي (قده) في كنيه ذلك وقد كذب المحقق «الخفري» في ادعائه التلازم بين معنى القدرة اعنى صحة الصدور و الامكان المذكور وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل . ولعل هذا الاعتراض وظاهره ما قبله وبمده غير الاول من غيره . نقلاً بلاستناد الى قائله ولم يزيغه انكالا على ما حققه في موضعه كما قال : «وسيأتي تحقيق هذا المقام» ويرشدك الى ما ذكرنا تصديره البحث الاول بقوله : «انا نقول» وتصديره تحقيقاته اللاحقة (اعنى قوله : «لا يخفى عليك ان هذا الكلام وان دفع» ، الى آخره) بقوله : «اقول» اشعاراً بان ما وقع في البين ، من مجادلات المتأخرين - سقده .

امكان وجود لغيره ، والوجوب وجوب وجود لنفسه ، فلا تنافي بينهما (١) . وايضا
الفاعل يوجب وجود المعلوم والقابل لا يسلب هذا الوجوب والايجاب ، بل هو يصح
وجود المعلوم بالحصول فيه فالتنافي بينهما غير مسلم .

وقد يجاب عن الاول: (٢) بأن المعلوم في نفسه كما أنه لامكانه محتاج الى علة
وموجب فكذلك (٣) وجوده في غيره ايضا لامكانه محتاج الى العلة والموجب ولا شك
ان القابل من حيث هو قابل لا يوجب وجود المقبول ، فموجب وجوده في القابل ايضا
هو الفاعل فكما ان الفاعل يوجب وجود الشيء في نفسه فكذلك يوجب وجوده في
غيره . وايضا نحو وجود الشيء الواحد لا يختلف فالذي نحو وجوده انه صفة لغيره فوجوده
في نفسه عبارة عن وجوده لغيره . الا ترى أن وجود الاعراض في انفسها هي وجودها
لموضوعاتها بلا اختلاف جهتين ؟ فوجود المقبول في نفسه هو بعبينه وجوده للقابل .

و عن الثاني بان التنافي بين الايجاب واللايجاب والضرورة واللاضرورة في
ذات واحدة من جهة واحدة . بين لا يخفى على المتأمل فمنه مستند بأن الفاعل يوجب
المعلوم و القابل لا يسلب هذا الوجوب مكابرة فان القابل و ان لم يسلب الايجاب
الناشي من الفاعل لكنه متصف بسلب الايجاب الناش عن ذاته ، فلا يمكن أن يكون
شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة ولا يذهب عليك ان هذا ليس بحثاً على السند

(١) هذا بناؤه على ان مفهوم الوجود النفس غير الوجود الراجي فهذا طبيعة ودالك طبيعة
اخرى وابن احديهما من الاخرى ؟ فموضوع الوجوب مفار لموضوع الامكان و ماسيأتى ان
وجود الشيء في نفسه في الموجود الناقص من وجوده لغيره بناء على اتحادهما صدقا وهوية ،
والتنافي من الاحكام العارضية - سقده .

(٢) قوله «من الاول» اى : عن قوله اذا اليجاد ايجاب ، الخ وقوله «عن الثاني» اى :
من قوله «وايضا الفاعل يوجب» الخ -

(٣) لما قال المانع : «دفع التنافي بسبب ان موضوع الوجوب و الايجاب هو الوجود
النفس وحده للمعلوم وموضوع الامكان هو الوجود الراجي له وحده» اراد المجيب اثبات
التنافي بكون كل منهما موضوعا لكليهما فان الراجي ايضا موضوع الوجوب الناش من الفاعل
لحاجته الى الفاعل ايضا و النفس ايضا موضوع الامكان فان الوجود النفس للمقبول عين
الوجود الراجي - سقده .

الاخص (١) ' بل هو بيان للمقدمة الممنوعة على وجه يدفع عنها السند .
 اقول : لا يخفى عليك أن هذا الكلام و ان دفع هذا الاعتراض عن الدليل المذكور لكن لا يجدى نقعاً لاصل المقصود من عينة الصفات لئلا نالدليل المذكور وان اثبت تعدد جهتي الفعل والقبول بمعنى الامكان والقوة الاستعدادية و أما جهتا الفعل والقبول - بمعنى مطلق الموصوفة بأمرزائد على ذات الموصوف - فلم يقم دليل على اختلافهما على وجه يوجب الكثرة ولأجل هذا قال الشيخ « ابو على » في « التعليقات » وان كانت الصفات عارضة لذاته (تعالى) فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً للو لا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلاً كما هو فاعل ، اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاتاً موضوعاً لتلك الصفات لانها موجودة فيه . بل لانها عنه ، و فرق بين أن يوصف جسم بأنه ابيض لان ابيض يوجد فيه من خارج وبين أن يوصف بأنه ابيض لان البياض من لوازمه . واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه ، وهو ان لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم وفي ذاتها تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه شيء واحد انتهى كلامي ملخصاً .

فقد علم أن حبيشة القبول والفعل ليست مما يوجب اثينية في الذات ولا في الجهات الثابتة للذات ، الا اذا كان القبول بمعنى الانفعال والتأثر ، وليس من شرط قيام شيء بشيء تأثره عنه ، بل قد يكون قيام بالتأثر كلوازم البسائط .

فان قيل : لانسلم وجود لازم للمهبة البسيطة بل للمهبات التي هي علل للوازمها انما هي مركبات فيمكن أن يكون فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى ، فلا يلزم أن

(١) اي : الاخص في التحقق من المنع حتى يقال : انه خارج عن دأب المناظرة فان اسناد الدافع منه تفضل ، فتخريب السند الاخص لا يرفع اصل المنع من البين ولعله كان مستنداً بسند آخر فالواجب على المتدلل اثبات نفس المقدمة الممنوعة فاثبتها على وجه يدفع عند السند بالنبية - سرقده .

يكون هناك شيء واحد قابلا وفاعلا بجهة واحدة .

فلما اولا ان في كل امر كـ ب يتحقق امر بسيط لكل واحد من البائسط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحداً او ممكناً عاماً او مفهوماً . وثانياً ان الحقيقة المركبة ايضاً لها وحدة مخصوصة حتى العشرة في عشرينها والخمسة في خمسينها ولها لازم ، واللازم الذي يلزمها من هذه الحيثية ليس علة لزومه احد اجزاء ذلك المجتمع والا لكان حاصله قبل ذلك الاجتماع ، و ليس القابل له ايضاً احد اجزائه فان السطح وحده في المثلث لا يمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلاث فقط بل القابل هو المجموع من حيث ذلك المجموع وكذا الموجب المقضى فكان الشيء الواحد باعتبار واحد قابلاً وفاعلاً ولذلك ترى «الشيخ» و اترا به تبعاً «للمعلم الاول» و«المشائين» ، لم يبالوا في اثبات الصور العلمية الزائدة على ذاته لذاته ولم يحذروا عن لزوم كونه فاعلاً وقابلاً بهذا المعنى كما سيحىء ذكره وتحقيق الامر في ذلك .

ذكر وتخصيل - قال بعض اعلام المتأخرين في هذا المقام : «ايجاب الفاعل للمفعول مقدم على فعله بالذات ، وامكان حصول المقبول في القابل قدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ، فاعلاً لشيء وقابل له لكان قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه و يقتضيه جهة بها يستحقه ويمكن حصوله فيه» .

اقول : العدة هنا اثبات تكثر الجهة لاجل الاتصاف ، سواء كان قبل الفعل و القبول او حين الفعل والقبول فان الكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب و جهة يحصل منها الاستحقاق و وحدتهما ، كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما ، بـ لا تفاوت ، فلو تم لتـ الاستدلال والا ، فلا ، وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه عديدة اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلماذا طويونا ذكرها وتركنا نقلها لان شيئاً منها لا يضمن ولا يغنى .

الفصل (٤)

في تحقيق القول بعينية الصفات الكمالية للذات الاحدية

فأقول: الوجه عندى ان يستدل على هذا المطلب العظيم بوجوده اخرى سديدة .
الاول (١) ان هذه الصفات الكمالية (٢) كالعلم والقدره وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته فى مرتبة وجود ذاته مصداقا لصدق هذه الصفات الكمالية ، فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلا) فى حد ذاته بذاته عالماً بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالى باطل . لان ذاته مبده كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره (٣) فيكون للغير فيه تأثير فيكون

(١) اقول هذا الدليل مصادرة لان عدم كون الذات مصداقا للصفات الكمالية فى مرتبة ذاته وعريها عنها بنفسها ونحو ذلك من التعبيرات ، حين مطلوب الخصم لانه يقول : ليست هى فى حد ذاته وان لم تسلب ايضا عن ذاته دائما لانها لوازم ذاته عن ذاته ومن يقول بالزيادة لا يتحاشى عن الاضرار بهذا التالى ، بل التالى عين المقدم كما لا يخفى . فتوجه كلامه : ان ماهو المحذور اللازم الذى هو مراده (قده) مطوى وهوانه يلزم على هذه التقادير ان يكون الذات ماهية وهو باطل فى الواقع . بيان اللزوم ان الذات المادية عن هذه الكمالات وعن مقابلاتها لامحالة ماهية ، اذ الشبهة اماماهية او وجود والوجود ليس عاريا عن هذه الكمالات بل عنها كما حققه فبقى ان يكون ماهية فالقياس برهاني - سقده .

(٢) يبنى البرهان على أن هناك صفات يتصف بها الواجب (تعالى) كالعلم والقدره والخياء ، وانها صفات كمالية ، وان مسمى الشئ لا يكون فاقد له ، وهى مقدمات ثلاث اولها مبينة فيما سبأتى ، والثانية بديهية ، والثالثة مبينة فى مباحث العلة والمعلول - ط مذهله .

(٣) اقول قد تم الدليل بدون هذا مع ما ضمنا اليه فباضافة هذا صار محل المنع لان الاستكمالات بالصفات والانفعال عنها انما يلزم لولم تكن هى لوازم ذاته ، واما اذا كانت لوازم (ومعلوم ان وجودها من نفس الملزوم ، وهو مصدرها ومنشأها) فلم يستكمل بها لانها دائما واجبة له بنفس ذاته ولم يستفدها من غيره . والاولى ان يقال لو كانت زائدة على الذات كانت مرتبة الذات خالية عنها ومعلوم انها خالية عن مقابلاتها ايضا والا ، لكانت مرتبة الذات عين السطوب لهذه الكمالات والخلوان كان موضوعه الماهية التعملية كان امكانا ذاتيا لكن لاماهية للواجب (تعالى) فموضوع ذلك الخلو وجود صرف هو حاق الواقع وعين الاهيان والخلو والامكان الذى فى الموضوع الواقعى امكان استعداى وحامله مادة والمادة لا بد لها من صورة والمركب -

متفعلاً من غيره ، وانه فاعل لما سواء فيلزم تعدد جهتي الفعل والانتعال وهو محال فكذا المقدم واما لوازم المهيآت فهي ليست أموراً كمالية حتى يلزم من لزومها للمهية أن يستفيد المهية منها كمالاً ، فيلزم الافادة والاستفادة الموجبتان لشكركم الجهتين في الذات الواحدة بل هي امور اعتبارية (١) من توابع المهية .

الثاني ان تلك الصفات لو كانت زائدة على ذاته (٢) يلزم أن يستند فيضانها من ذاته على ذاته لجهة اشرف مما عليه واجب الوجود ، فيكون ذاته اشرف من ذاته ، اذ لو كفت جهة ذاته في ان يكون موجباً لافاضة العلم (مثلاً) لكان ذاته بذاته ذا علم ليفيض من عامه علم آخر كما في اصل الوجود وكذا في سائر الصفات الكمالية للوجود ، و التالى معال ، لان جهة النقص و النخسة تخالف جهة الكمال و الشرف ، فكذا المقدم ولا مجال لتوهم فيضانها من غيره عليه والا ، يلزم أن يكون معلوله اشرف منه ، وهذا اشد استحالة من الاول .

الثالث : ما شرنا اليه سابقاً من أن بديهية العقل حاكمة بأن ذاتاً ما اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها ، فهي أفضل وأكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها ، لان تجمل الاولى بذاتها وتجمل الثانية بصفاتها ، وما تجمل بذاته أشرف مما يتجمل بغير ذاته . وان كان ذلك الغير صفاته . وواجب الوجود يجب أن يكون في أعلى ما يتصور من البهاء والشرف والجمال ، لان ذاته مبداً لسلسلة الوجودات وواهب كل الخبرات والكمالات ، والواهب المفيض لامحالة اكرم و أمجد من الموهوب المفاض عليه . فلو لم يكن كماله ومجده وبهاؤه بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق

—منهما جسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وهذا الاستعداد مراد القوم من القبول المأخوذ في دليلهم وليس مجرد الاتصاف فلاخبار عليه عندي . س قد .

(١) حتى عند الثالين باسالة الماهية ، وذلك لان الاسالة عندهم انما تكون للماهية في ظرف التحقق الخارجى ، والا ، فمع قطع النظر عن الخارج فالماهية عندهم ايضا اعتبارية فكذلك لوازمها - اد .

(٢) ملخصه انه لا يمكن فيضانها من ذات عطلاء اذ مغطى الكمال لبس فاقداً له ولا من ذات هي عين الصفات الملياء لانه الخلف فيلزم ان لا يفيض واستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار - س قد .

لكان المجموع من الذات والواحد اشرف من الذات المجردة ، والمجموع معلول ، فيلزم أن يكون المعلول أشرفاً كمال من علته وهو محال بين الاستحالة فالن كل واحد من الوجود (١) وكمالات الوجود كمالات الموجود بما هو موجود يجب ان ينتهى الى ما هو وجود قائم بذاته ، علم قائم بذاته ، قدرة قائمة بذاتها وارادة قائمة بذاتها ، وحيوة قائمة بذاتها ، وهكذا فى جميع صفاته الكمالية . ويجب أن يكون جميعها واجبة الوجود ، وأن يكون جميعها امرأ واحداً لاستحالة تعدد الواجب كما بين سابقاً .

وقد وقع فى كلام مولانا وامامنا مولى العارفين وامام الموحدين ما يدل على تنى زيادة الصفات لله (تعالى) بأبلغ وجهاً كده حيث قال فى خطبة من خطبه المشهورة :

« أول الدين معرفته وكمال معرفته (٢) التصديق به ، وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له ، وكمال الاخلاص له (٣) تنى الصفات

(١) فرع فرعه على نتيجة البرهان وليس هو نتيجة فان محصل البرهان انه لما كان الواجب مبدء كل وجود وصفة كمالية كان من الضروري ان يكون على غاية ما يتصور من المجد والبهاء فوجب ان يكون صفاته الكمالية عين ذاته اذ لو كان عارياً عنها فى ذاته لكان من الممكن ان يتصور ما هو أمجد منه واهبى .

ومن المعلوم أنه انما ينتج ان الواجب بنفس ذاته وجود وعلم وقدرة وحياء وكل صفة كمالية ، لأن لكل صفة كمالية فرداً قائماً بذاته وان كلا منها واجب وان الجميع واحد .

ومن الممكن ان يجعل هذا الفرع برهاناً مستقلاً على عينية الذات للصفات فيرجع الى نحو من قول الفارابى : يجب ان يكون فى الوجود وجود بالذات ، وفى العلم علم بالذات ، وفى القدرة قدرة بالذات وفى الارادة بالذات ، حتى تكون هذه الـ « و » فى غير « لا بالذات » ط مدغلة .

(٢) « الكمال » قد يطلق على الكمال الاول الذى ينتفى ذوالكمال بانتفائه كالصور المنومة كما يقال النفس كمال اول ، وقد يطلق على الكمال الثانى الذى لا ينتفى ذوالكمال بانتفائه كالعلم ، والاول هو المراد ههنا ولا سيما فيما عدا الفقرة الاخيرة بدليل انه (ع) حيث عكس الكلام بما هو كعكس النقيض له انتج الجهل الذى هو عدم المعرفة ويمكن ان يكون المراد هو الثانى كما سيظهر من كلام المصنف (قده) بحمل الجهل على الاضافى من قده .

(٣) ويمكن ان يكون المراد معنى آخر أعلى مما ذكره المصنف (قده) وهو ان كمال

الاخلاص هو الفناء فى الأحدية عن الواحدية اذ قد تفرغى السفر الاول وغيره من طريقة الرفقاء ان الوجود المأخوذ مع الاسماء والصفات هو المرتبة الواحدة عندهم والوجود المأخوذ -

عنه ، شهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن جهله فقد اشار اليه ومن اشار اليه (١) فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال قيم فقد ضمنه ومن قال على م فقد اخلى منه . انتهى كلامه المقدس على نبينا وعليه وآله السلام والاكرام .

وهذا الكلام الشريف مع وجازته متضمن لاكثر المسائل الالهية ببراينها ولنشر الى نبذ من بيان أسرارہ وانموذج من كنوز انوارہ .

شرح

قوله (ع) : «اول الدين معرفته» اشارة الى ان معرفة الله تعالى ولو بوجه ابتداء الايمان واليقين ، فان مالم يتصور شيء لا يمكن التصديق بوجوده . ولهذا قيل : مطلب «ما» الشارحة مقدم على مطلب «هل» كتقدم البسيط على المركب .

قوله (ع) : «وكمال معرفته التصديق به» ، وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود أنه الوجود المتأكد الذي لا يتم منه الذي يقتضيه الممكنات والوجودات الناقصة النوات المصحوبة للنقائص والاعدام والقصورات ، فقد عرف : أن لا بد أن يكون في الوجود موجود واجب الوجود ، والا ، لم يوجد موجود ، في العالم اصلا . واللازم باطل بالضرورة فكذلك الملزوم فحقيقة الوجود (٢) اذا عرفت على وجه الكمال

لا بشرط لا اعنى الهوية الغيبية التي لا اسم ولا رسم لها . هو المرتبة الاحدية . والاولى مقام «قاب قوسين» والثانية مقام «او أدنى» عندهم ولعل الشيخ الأجل «عبد الله الانصاري» للإشارة الى صعوبة هذا المقام قال :

ما وجد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد - سقده .

(١) اي : في مقام الفناء البحث لا ينطرق الاشارة كما اشار (ع) في جواب سؤال «كميل» عن الحقيقة بقوله (ع) «وكشف سبعات الجلال من غير اشارة» ، فلو اشير اليه في ذلك المقام (ولو اشارة عقلية) فالمشير (بما هو مشير وهو مشار اليه) قد جعله محدوداً ولو باعداد نفسه ، لانه بما هو مشير اثبت لنفسه وجوداً - سقده .

(٢) الظاهر عدم ملائمة كلمة «الفناء» هي هنا لان قوله : «وذلك لان من عرف معنى واجب الوجود» الخ ظاهر في عنوان حقيقة الوجود المطابق لها في الحقيقة .

هو ان يكون معلوما بالعلم الحضورى الشهودى . اذ قد ثبت فيما سبق أن الصورة العلمية في الوجود لا بد وأن يكون نفس حقيقته المعلومه بخلاف سائر المهيات ،

— أقول : فى كلامه (قده) ثلاثة احتمالات : احدها ان يكون اول كلامه بيان اصل المعرفة وقوله : «فحقيقة الوجوده» ، الى آخره . بيان كمال المعرفة ، وهذا مع كونه خلاف الظاهر غير جائز لانه (ع) لم يجعل أصل المعرفة مستلزما للتصديق وقوله (قده) : «وقد عرف ان لا بد أن يكون فى الوجود موجود واجب الوجوده سريع فى الاستلزام . وثانيها وهو مناسب للتفريع وبالفناء ان يكون اول الكلام كآخره محمولا على العلم الحضورى كما هو ظاهر لفظ «عرف» لان المعرفة هى العلم بالجزئيات والوجود هو الشخص والمبنى بالمبنى هو الحقيقة لا المفهوم الكلى حينئذ وثالثها ان يكون اول الكلام محمولا على كمال المعرفة ولكن بنحو العلم الحضورى ، وآخره ترقياً على سبيل التفريع الى كمال المعرفة بنحو العلم الحضورى وهو اظهر له كان لفظ «المبنى» ولانه لم يقل بعد قوله : «لان من عرف معنى واجب الوجوده» ، الى آخره . : «وعرف ذلك الوجود» ، ولانه استدل بقوله : «والالم بوجوده» الى آخره . وصاحب المرفان الحضورى فى غيبة عن نور البرهان الفاضل من عند البرهان على كل شيء بذات ذلك البرهان وهذا الاستدلال من المعارف لا من المصنف (قده) بخلاف قوله فيما بعد : «لان ما هو» ، الى آخره . فانه من المصنف .

ثم بيان كلامه (قده) على الاحتمال الثالث ان من عرف تصوراً ، مفهوم واجب الوجود الكلى الخارج من قسمة الموجود الى موجود — اذا لاحظ العقل مجردا عما سواه وجده منتزعا منه الموجودة ومستحقا لحمل موجود وهو الواجب (تعالى) — الى «وجود ليس كذلك» بل يفترقه الى انتسابه الى شيء او ارتباطه او غير ذلك ، بل هو محض الانتساب الاشراقى والارتباط الوجودى وهو الممكن ، فهذه المعرفة بالوجود الاول تستلزم التصديق بوجوده لان الموجود الذى محض القرو الربط ، به موجود . ثم ترقى وقال : «اذا كانت هذه المعرفة مستلزمة للتصديق به» ، فكيف لا يستلزم معرفة حقيقة الوجود التى هى معنون ذلك المفهوم بالعلم الحضورى اياه ؟

ان قلت : العلم الحضورى منحصر فى موردين : احدهما علم الشيء بنفسه ، وثانيهما علم الشيء بمملوله وحقيقته الوجود ليست مملولة للمارف بالحق (تعالى) ولا عيناله فكيف يعلم حقيقة الوجود بالعلم الحضورى ؟

قلت : العلم الحضورى بحقيقة الوجود يمكن بنحو علم الثانى بالمبنى فيعنى الحقيقة لم يتخلل بين وجود المارف وحقيقة الوجود ، بل بين وجود وجوده أجنبى وما به الامتياز عين ما به الاشتراك فيعوليس المبدأ الا الذلول وهو يزول بالفناء — سقده .

فانها قد يكون العلم (١) بها غير وجودها العيني ، فلا يمكن أن يعرف حقيقة كل وجود الا بعينه الخارجى اذ ليس للوجود وجود ذهنى كالمهيات الكلية ، فكل من عرف حقيقة الوجود لاي موجود كان ، على وجه الكمال ، فلا بد ان يعرف كنه ذاته وكنه مقوماته ان كان لمقومات كالوجودات المجعولة. وعلى اى تقدير لابد أن يعرف أن حقيقة الوجود ومبده وكماله موجودة ، لان «ما هو» و «هل هو» (٢) فى نفس الوجود امر واحد بالانفاير بينهما ، فمن عرف الوجود اى وجود كان بحقيقته عرف انه موجود لان مهية الوجود انيته كما اشرنا اليه ، فثبت أن كمال معرفته اى معرفة الوجود المتأكد الواجب. عين التصديق به .

قوله **فلا بد** دو كمال التصديق به توحيدة، اشارة الى البرهان على نفى تعدد الواجب من جهة النظر فى نفس حقيقة الواجب الذى هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه عموم ولا تشخص فان من تأمل (٣) أن الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد او تخصيص او تعميم او نقص او فتور او قوة او قصور ، يعلم : أنه لا تعدد فيه اذ لو فرض تعدد افراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين ، وهذا من المستحيلات التى لا يمكن تصويره (٤) فضلا عن تجويز وقوعه

(١) كلمة «قد» اما للتحقيق واما للتقليل ، وتصحيح العينية الجزئية فى الماهيات باعتبار العلم بالعلم بها وكون وجودها الملم عينا انما هو باعتبار ذلك الوجود فى نفسه ، فان كل وجود ذهنى فى نفسه عيني ، وانما ذهنيته بالقياس واما تصحيحها بلم العقل والنفس بانفسهما فلا يمكن اذ لو قلنا بالماهية لهما فلا دخل لها فى علمهما الحضورى بذاتها فان وجودهما علم وعالم ومعلوم. الا ترى ان النفس فى علمها بذاتها تنفل عن كل الماهيات والمفاهيم ، ومعلوم انه لاحظ للماهية من العالمية . - س قد .

(٢) بل و «لهم هو» ، ان كان من الوجودات المجعولة ، ولا سيما فى وجودات المفادقات كما قال «المعلم الاول» : «انما هو ولم هو فى كثير من الاشياء واحدة» - س قد .

(٣) هذا ناظر الى كمال المعرفة بنحو العلم الحمولى اذ الحضورى غير محتاج الى التأمل - س قد .

(٤) مع ان نفس الحكم باستحالة تصويره تصور له . ولله ليس المراد من «التصور المستحيل» الفرض الذهنى المطلق ، فان الحكم بالاستحالة بنفسه حكم بامكانه ، وليس بمحال فى شيء من المستحيل وجودها والا يلزم ان لا يتحقق موضوع قضيه من القضايا الامتناعية ، بل المراد منه -

كما مرت تحقيقه . فثبت أن معرفة ذاته التي هي عين التصديق بوجوده شاهدة على فردانيته ووجدانيته كما قال (تعالى) : «شهد الله أنه لا اله الا هو» فذاته شاهدة على وحدانيته .
واما وجه عطف قوله : «والملائكة والاولوالعلم» على كلمة «الله» الدال على شهادتهم ايضاً على وحدانيته فبيانته كما هرت الاشارة اليه من ان وجود كل موجود سواء منقوم بوجوده (تعالى) بحيث لا يمكن معرفة شيء من هذه الوجودات بكماله الا بحضور هويته و شهوده ، وهو مستلزم لحضور ما يتقوم به (١) اعني الوجود الحق بقدر ما يمكن حضور المفيض للمفاض عليه . وقد علمت : أن حقيقة الحق شاهدة على توحيدته فكذلك وجود غيره . وانما عبر عنه بالملائكة واولي العلم (٢) لان جميع ما سواه من الموجودات من اولي العلم ، لما وقعت اليه الاشارة من ان الوجود على تفاوت درجاته عين العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات الوجودية ، لكن الوجود في بعض الاشياء في غاية الضعف فلا يظهر منه هذه الصفات لغاية قصورها ومخالفتها

→ التصور للشيء بوجه صحيح فانه المنجبل على ضربين : الاول ما يكون مستحيلا بعد النظر العقلي مع انه يمكن تصوره بوجه صحيح كتقدم المملول على علته . والثاني ما لا يمكن تصوره كذلك كسلب الشيء عن ذاته ، فالمراد ان المقام من قبيل الضرب الثاني لانه لا يمكن فرضه وتصوره ذهنا مطلقا هذا .

ولكن لا يغني عنك ان الضرب الاول ايضا بعد التأمل يرجع الى الثاني ، فان كل منجبل يرجع بعد التحليل الى اجتماع التقيضين او ارتفاعهما كما لا يغني - اد .

(١) تقوم بوجودها بمعنى عدم الخروج ، وهو المعية القبومية ، واستلزام هذا الحضور ذلك الحضور في شئيتها الوجود كاستلزام حضور الماهية حضور مقوماتها من الابدان والنفوس في شئيتها المفهوم . س قد ه (٢) اي : بمجموعهما اذ نهايته ان الملائكة تبير عن وجودات المبادئ المنارة والمقارنه (اي : الصفات صفا والمذبرات امرا) لكن لا يكون تبيرا عن وجود المذبر فيه ، بل او او الالم يشمل الجميع .

وجه آخر - مواظهر - هو ان يراد بالملائكة ، المقربون منهم وهم العقول الكلية التي هي المبادئ المالية وفواتح الوجود وباولوا العلم العلماء بالله هوداً ، وهم ايضا العقول الكلية . ولكن خواتم الكون من النفوس الكلية الالهية وشهادتهم كونهم من صنع الربوبية وصبروتهم مصاديق ومن داني قدر اى الحق ، وتخلقهم باخلاق الله (تعالى) وتحققهم به - س قد ه .

بالاعدام والظلمات . والى ذلك أشار تعالى بقوله : وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم .

وقوله عليه السلام : «وكمال توحيد الاخلاص له» يعنى الزوائد والثوانى اذ لو كان فى الوجود غيره . سواء كان صفة اوشئاً آخر ، لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ماهو كمال وجودى الا النقائص و الاعدام ، اذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود ، فلوسلبت عن ذاته حقيقة وجودية يلزم التركيب فى ذاته ، مع أنه بسيط الذات هذا خلف .

قوله عليه السلام : «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه» اراد به نفي الصفات التى وجودها غير وجود الذات والا ، فذاته بذاته مصداق لجميع النوعات الكمالية ، والافاضة الالهية من دون قيام امر زائد بذاته (تعالى) فرضانه صفة كمالية له ، فعلمه وقدرته و ارادته وحيوته و سمعه و بصره كلها موجودة بوجود ذاته الاحدية . مع ان مفهوماتها متفارقة ومعانيها متخالفة ، فان كمال الحقيقة الوجودية فى جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية (١) مع وحدة الوجود .

قوله عليه السلام : «ولشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة» اشارة الى برهان نفي الصفات العارضة ، سواء فرضت قديمة كما يقوله الاشاعرة او حادثة ، فان الصفة اذا كانت عارضة كانت مغايرة للموصوف بها ، وكل متفائرين فى الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء ومشارك له بشيء آخر ، وذلك لا اشتراكهما فى الوجود . ومحال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك (٢) ، والا ،

(١) اذا الموجود كلما كان جامع للمعاني الكمالية كان سلوبه و فقداناته اقل و اندد و بساطته و وحدته اتم و اظهر - س قدس .

(٢) ان قلت كثيراً ما يقول المصنف (قدس) انما به الامتياز عين ما به الاشتراك فكيف شدد التكرار بينهما ؟ قلت هذا حق ولكن وضع استعماله انما هو حقيقة الوجود لا الماهيات و المفاهيم ، فان ما به الامتياز فى شئبة الماهية (وهو الفصل) ليس من ما به الاشتراك (وهو الجنس مطلقاً) ، نعم وجودهما ايضا موضع استعماله و لاسيما فى البساط و بهما ما به الامتياز فى احد الطرفين شئبة المفهوم و هى فى مقابل شئبة الوجود الذى حقيقته انه فى الاميان ، فهذا من قبيل امتياز -

لكان الواحد بما هو واحد كثيراً. بل الوحدة بما هي وحدة بعينها كثرة ، هذا محال. فاذن لا بد أن يكون كل منهما مركباً من جزء به الاشتراك و جزء به الامتياز فيلزم التركيب في ذات الواجب وقد ثبت أنه بسيط الحقيقة ، هذا خلف وإليه الإشارة بقوله: «فمن وصفه فقد قرنه» الى قوله «وقد جعله» أي : من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود ، وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود . وكلما فرضه ثانياً اثنين فقد جعله مركباً ذا جزئين باحدهما يشاركه في الوجود وبالاخر يباينه . فكلامه **هـ** ، انه م منبع علوم المكاشفة ومصدر انوار المعرفة ، فمن علم غاية تنزيهه (تعالى) عن شوب الامكان و التركيب ، فيلزم من هذا التنزيه (١) و التقديس أن لا موجود بالحقيقة سواء ، وهذه الممكنات من لوازم نوره وعكوس اضوائه وقد مرت الإشارة الى ان غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل في وحدته ولهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات بقوله **(ع)** : «ومن اشار اليه فقد حده الى آخره» أي من اشار اليه بأى إشارة كانت - حسيّة **لا** عقليّة - بأن قال ههنا اوهناك او كذا وكذا فقد جعله محدوداً بحد خاص ومن حده بحد معين فقد حده الى جملة واحداً بالعدد لا بالحقيقة وقد ثبت أن وحدته الحققة ليست بمبدء الاعداد وواحد الافراد والاحاد وهو محال .

وعلى هذا يجب أن لا يكون محصوراً في شيء ولا يخلو عنه شيء فلا يكون في ارض

→ وجود دعمانية بالمادية من الوجود .

على ان كون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك في مراتب الوجود اما يجدى نفعاً في البساطة اذا كانت المرتبة العالية حاملة في ذاتها الوجود السافل واما اذا كانت فاقدة كما هو مقتضى الزيادة فلا ، اذ يلزم التركيب من الوجودان والتفقدان كما مر اومن قد مفترق وقد مختص كما هو مدلول العطية العرفية . وايضا قد علمت ان الوجود الحقيقي عين الارادة والقدرة وغيرها من الكمالات كما مر قبيل ذلك باسطر . فالوجود الذي زيد عليه الصفات لم يكن وجوداً الا بالتجاوز فلا تنبغي ، فلا شركة ، فكيف يكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك؟ وهذا برهاني - سقده .

(١) ينشأ لا ينتقض البرهان بمنزلة الموجودات منه اذ المنزلة سقيمة ، لاعزلية ، فعدم سلب وجود بما هو وجود من الوجود الصرف في حيز الالتزام - سقده .

ولافى سماء ولا يخلو عنه ارض والاسماء ، كما ورد فى الحديث : «لو دليتم به جبل على الارض لقلنا ليهبط على الله» ولهذا قال (ع) : «ومن قال : فيم فقد ضمنه و من قال : على م فقد اخلى منه» تسديدا لقوله تعالى : «هو معكم اينما كنتم» وقوله «ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم» (١) و«لا تخفى الا هو سادسهم» وقوله تعالى «ونحن اعلم» اليه من جبل الوريد» وقوله فى الحديث القدسى «كنت سمعا وبصره وبه دفول النبي (ص) «انه فوق كل شيء وتحت كل شيء قدماء كل شيء عظمتة فلم تخل منه ارض والاسماء ولا بر ولا بحر ولا هواء» وقد روى انه قال «موسى اقرب انت لانا جيك ام بعيد انت فانا ديك ؟ فاني احسن حسن صوتك ولا اريك فاني انت ؟» فقال له : «انا خلقتك وامامك وعن يمينك وشمالك انا جليس عند من يدكرنى ، وانا معه اذ دعاني» وامثال هذا فى الايات والاحاديث كثيرة لا تحصى .

نقمة وتبصرة - ومما يجب التنبيه عليه انه ليس معنى نفى الصفات عنه (تعالى) انها غير متحققة فى حقه (تعالى) ليلزم التعطيل كيف ؟ هو منقوت بجميع النعوت الالهية والاسماء الحسنى فى مرتبة وجوده الواجبى ، وجل جنب الحق عن فقد وعدم لصفة كمالية ، بل المراد ان اوصافه و نعوته كلها موجودة بوجود واحد هو وجود الذات كما ان ذاتيات المية لنا موجودة بوجود واحد شخصى ، لكن الواجب لامية له اذ لاجه امكانية فيه . فالعالم الربوبى عظيم جدا (٢) وهو الكل فى وحدة . فذلك

(١) لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وآمن ووحداً (تعالى) من قال : اندربع ثلاثة ، فان المعنى الذى فى وقام (مثلا) رابع ثلاثة ، ليس فى رابع اربعة ، ولا ثالث ثلاثة ، اذ المعنى ليس من نسخ المودة ، والوجود الذى فى ماهية «ثلاثة» رابع ثلاثة ، لا ثالث ثلاثة ، اذ ليس الوجود من نسخ الماهية حتى يكون احده مقوماته كالواحد المدد الذى هو مقوده قوام الثلاثة من قد (٢) هذا عبارة الحكماء يستعملونها فى الصور المرتبة فى الذات التى هى علمه العناى وهذا نظير قولهم : والنظام الكيانى مطابق للنظام الربوبى ، ولسعة ذلك العالم ، وظلمته باعتبار ان فيه صورة كل شيء من المجردات والماديات كلية مجردة من المادة ولواحقها التى هى مناط الضيق موجودة بوجود الحق المحيط وقد استعملها المصنف (قده) فى المرتبة الواحدة ، وهى عالم الاسماء والصفات ، و هو عظيم جدا كما قالوا : «انه فى هذه المرتبة جاءت الكثرة كم شئت» ونامسمى بالمالم الربوبى لان الاسماء والصفات عندهم ارباب الانواع ، وهى ارباب الارباب التى هى المثل النورية السماء عنده الاشراقين ، بارباب الانواع واما على طريقة -

الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم ، واحدة بالهوية والوجود ، بل للحق (سبحانه) بحسب كل نوع من انواع الممكنات صفة الهية هي رب ذلك النوع و مبدؤه و معاده . وله بحسب كل يوم شأن من شئون ذاتية ، و تجليات (١) في مقامات الهية و مراتب صمدية . وله بحسب تلك الشئون صفات و اسماء ، كما يكشفه «العرفاء» الكاملون . ولهذا قالوا : «اول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الاحدية الذاتية وبين كثرة الممكنات والمظاهر الخلقية للصفات ، هي كثرة الاوصاف والاسماء الالهية» .

الحكماء فيسمى بلانه من مدح الربوبية في مقابل هذا العالم الكيانى الغالب عليه احكام والسوائى لمكان المادة والحركة وغيرهما وقوله : «وهو الكل في وحدة» كلام «الفارابى» ذكره في مثلة العلم ، والمراد هنا ان وجود الحق (تعالى) وجود كل الاسماء والصفات بوحدة توباطنه بدون اثلام فيها - سقده .

(١) المراد بالشئون والتجليات ، اما التجليات التى فى السلطة المرئية من تجل بعد تجل على المادة الكلية (ومعنى «كل يوم» انسمى وان يأتى) او تجل على تجل على كل نوع نوع ' وكل منها عالم ولكل منها حركة جوهرية وعرضية فكل منها زمان ، وطلوع نور التجلى عليه يوم ، وحينئذ يكون عبارة اخرى لقوله : «بل للحق» ، الى آخره ، او المراد بهما حقيقة الاسماء والصفات فان هذه المفاهيم اسماء الاسماء والاسم الحقيقى هو الوجود الصرف ولكن مأخوذاً بشئين من التبينات الكتابية الواجبة فان للحق (تعالى) تجلياً و ظهوراً بذاته على ذاته و ظهوراً فى اسمائه و صفاته و ظهوراً فى اسمائه و محالى صفاته ، فالمراد بهما ههنا التجليات فى المرتبة الواحدة ، وكل فى كل فى تلك المرتبة بحسب الوجود والهوية ، كل شىء فيه معنى كل شىء و بكل يوم ، الايام المرددة الجممية ، التى يسمع اشتغالها على كل الازمنة والزمانيات والصور والدمريات - كانت واحداً ولحظة واحدة ، فان امر الفاتحة كامر الغاتمة و ما امر الساعة الا كمرح بالبراء و اقرب دوام امرنا الا واحدة ، و ذكرهم بأيام الله وهذه (اخرى المرتبة الواحدة) برزخ الهراخ و اول برزخ بين احدية الذات وكثرة الماهيات والاهيان الثابتة التى هى لوازم الاسماء والصفات فى هذه المرتبة ، و يربط ذلك الامكان بالوجوب ، والكثرة بالوحدة ، كربط الحدوث بالقدم وهذا التجلى - فى الاسماء والصفات ولوازمها بنحو الجمع - مسمى عندهم بالرحمة الصفية كما ان تجليه فى مقام «كن» و ظهور الافعال منه مرتبة طويلة و عرضية مسمى بالرحمة الفعلية - سقده .

وهي غير مجعولة (١) بل منحققة بنقس تحقق الذات الواجبة للامجعولة ، لا كما يقوله «المعتزلة» : من انها ثابتة متفككة عن الوجود ، اذ قد علمت : ان القول بشيئية المعدومات باطل جداً ، ابل كما وقع التنبيه عليه من أنها معان متكررة معقولة في غيب الوجود الحق (تعالى) متحدة في الوجود ، واجبة غير مجعولة ، ومع ذلك يصدق عليها انها بحسب اعيانها ما شمت رائحة الوجود ، لما ثبتت بين ان الموجود بالذات هو الوجود فهي ليست بما هي في وجوده ولا معدومة ، وهذا من العجائب التي يحتاج نيلها الى تلمظ شديد للسريرة .

تنبية آخر - قدم ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو لم ، الوجود لذاته ولغيره بسببه فهو (تعالى) الحي القيوم العليم القدير المريد بذاته ، بالصفات الزائدة والا يلزم الاحتياج في افاضة هذه الكمالات على شيء الى حيوة وقدرة وعلم وارادة اخرى اذ لا يمكن افاضتها الا لمن الموصوف بها . واذ علمت هذا علمت معنى ما قيل : «ان صفاته (تعالى) عين ذاته» ، ولاح لك أن معناه ليس كما سبق الى الاوهام أن هذه الحياة و العلم والقدرة الفائضة على الاشياء عين ذاته ولايضاً ما توهمه (٢) كثير من المنسبين الى العلم ، ان هذه المعاني الكلية متحدة مع الذات في المني و المفهوم كما هو مناط الحمل الذاتي ، كيف و ذاته (تعالى) مجهولة الكنه لغيره ، وهذه الصفات معلومات متفائرة المعنى ، بل هذا الوجود بما هو وجود معنى التعينات والمفهومات كلها . فلم يبق فيه صفة ولا موصوف ولا اسم ولا مسمى ولا ماهية ولا مفهوم الا

(١) أي : الاسماء غير مجعولة لا للممكنات والمظاهر و ان كان هذا انسب بقوله : «لا كما يقوله المعتزلة» اذ المشهور منهم ثبوت الماهيات الممكنة متفككة عن الوجود في الازل ، لا مفاهيم الاسماء ، وانما قلنا : «لا للممكنات» لان الكلام في الاسماء والصفات والمعتزلة وان لم يصرحوا بثبوتها الا انه لازم قولهم : بثبوت الماهيات الممكنة ، لاشتراك الكل في انها من سنخ المفاهيم ، لاحقيقة الوجود - س قدّم .

(٢) فتوهمهم مطالعة من باب اشتباه المفهوم بالمصدق و كما ان للانسان (مثلاً) شيئية ماهية وشيئية وجود ، كذلك للعلم والقدرة ونحوهما شيئية مفهوم وشيئية وجود ، فاذا قلنا : انها عين الذات ، اردنا : ان وجودها عين الذات لا مفهومها ، واذ قلنا : انها واحدة قصدنا : أن مصداقها واحد لا ممانها ومفهومها - س قدّم .

الذات فقط ، ولكن كونها عين الذات عبارة عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثرة من دون قيام صفة به . وفي هذا الاعتبار يتحقق صفة وموصوف وعلم وعالم وقدرة وقادرو كذا وجود وموجود ، ويقال لهذا الاعتبار : مرتبة الالهية ، كما يقال لاعتبار الوجود : مرتبة الاحدية والهوية الغيبية ، فينجد العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات في هذه المرتبة ، كاتحاد الصفة و الموصوف فيها ايضاً . والحكم بالمغايرة بينها مع كونها واحدة في نفس الامر كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس و الفصل في العقل البسيط ، مع اتحادهما في نفس الامر وليست في الوجود الا الذات الاحدية كما انهما في الخارج شيء ، واحدهما العقل وفي الاعتبار الآخر يتميز كل منهما عن صاحبه . فيتكثر الصفات الاسماء ولوازمها غاية التكثر . فانن ذلك لان لاتقع في التعطيل ولا في التشبيه .

الفصل (٥)

في ايضاح القول بان صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة ، لكن بعضها مفهومات كثيرة واعلم ان كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا ان معنى كون صفاته (تعالى) عين ذاته هو ان معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة ، بل كلها ترجع الى معنى واحد . وهذا ظن فاسد و هوهم كاسد ، والا ، لكانت الفاظ العلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها ، في حقه الفاظاً مترادفة . يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر ، فلا فائدة في اطلاق شيء منها بعد اطلاق احدها ، وهذا ظاهر الفساد ومؤد الى التعطيل والالحاد . بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الاحدية ، بمعنى انه ليس في الوجود ذاته (تعالى) متميزاً عن صفته بحيث يكون كل منها شخصاً على حدة . ولا صفة منه متميزة عن صفة اخرى له بالحشية المذكورة ، بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته ، اى يعلم (١) هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته

(١) فسرهُ بالعلم لكنكتين : احدهما انه لما كان علمه فعلياً كافيًا في الوجود المعلوم كان قدرة ، وثانيتهما الاشارة الى ان المعتبر عندهم في القدرة انما هو العلم والمشية ، لان فكاك الفعل عن الفاعل كما عند المتكلم ، ولكون علمه فعلياً لا يستتبع شوقاً و ارادة غير العلم قال في الارادة ايضاً : وبل نفس علمه ، الى آخره ، كما ان علمه ايضاً نفس ذاته - مرقده .

ومريد بارادة هي نفس ذاته . بل نفس علمه المتعلق بنظام الوجود وسلسلة الاكوان ، من حيث انها ينبغي أن توجد - على ما سيجي ، ذكره - .

و تنبعث من كل من هذه الصفات صفات اخرى مثل كونه حكيماً . غفوراً ، خالقاً ، رازقاً ، رؤفاً ، رحيماً ، مبدئاً ، معيداً ، مصوراً ، منشئاً ، محيياً ، مميتاً ، الى غير ذلك ، فانها من فروع كونه قادر على جميع المقدورات ، بحيث لا يدخل ذرة من ذرات الممكنات والمعاني في الوجود - بأية حيثية كانت من الحثيات - الا بقدرته وافاضته بوسط او بغير وسط . ومثل كونه سميعاً ، وبصيراً ، ومدركاً ، وخبيراً ، وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليمأ . وهكذا قياس سائر الاسماء والصفات غير المتناهية ، الحاصلة من تركيب هذه الاسماء والصفات (١) كتركيب الانواع والاصناف والاشخاص من معاني ذاتية (كالاجناس والفصول الداخلية) او عرضية (كاللوازم والاعراض العامة والخاصة الخارجية) فان من الاسماء والصفات ماهي جنسية ، ومنها ما هي فصلية ونوعية ، ومنها ماهي شخصية (كخالقية زيد وعالمية عمرو) وكل من هذه الاسماء والصفات تستدعي مظاهر ومجالي مناسبة اياها (٢) بها ، يظهر اثر ذلك الاسم والصفة فيه ، فكل صفة من صفات الله العظمى واسم من اسمائه العليا يقتضى ايجاد مخلوق من المخلوقات ، يدل ذلك المخلوق على ذلك الاسم ، كما يدل الاشباح على الارواح ، والاطلال على الاشخاص ، والمظاهر على المباطن ، والمراي على الحقائق . فالعالم

(١) والعلی والعظیم ، كل واحد منهما اسم والعلی العظیم ، اسم وكذا فی الملسم الخبير ، والسميع البصير ، ونحو ذلك وايضا لها عدم تناء باعتبار الاسماء الشخصية فوالمه ولزبد ، اسم شخصي وعالمه ، ولعمرو اسم شخصي آخر ، وهكذا - س قد .

(٢) وكالسبح والقدوس ، للملك والسميع والبصير ، للحيوان والفضل للشيطان واللطيف للجان و الله ، للإنسان وهكذا ، فالدالم بغير اشره لاسماء ذلك الجميل الواحد الاحد (جل جلاله) كبيت المرأة الذي صنته ولبيته

آئينه خانه است پر از ماه و آفتاب دامن خاک تيره ز عكس صفای تو
والارض الفراء و ذرة الهباء مع الانوار الفاهرة العليا والدرة البيضاء سيات في هذا -
الثان - س قد .

الربوبى من جهة كثرة المعانى الاسماوية والصفات عالم عظيم جدا ، مع ان كل ما فيه موجود بوجود واحد . بسيط من كل وجه . وهذا من المعجائب التى يخفى بذكرها الراخون فى العلم ، فلذلك اوجد البارى (جل ذكره) ماسوا لىكون مظاهر لاسمائه الحسنى ومجالى اصفاته العليا . فلما كان قهاراً اوجد المظاهر القهرية (١) التى يترتب عليها اثر القهر من الجحيم ، ودر كاتها ، وعقاربها ، وحياتها ، وعقوباتها ، واصحاب سلاسلها . واغلاها من الشياطين والكفار ، وسائر الاشرار ، ولما كان رحيماً غفوراً اوجد مجالى الرحمة والغفران . كالعرش وما حواه من ملائكة الرحمة ، والجنة واصحابها من المقربين والسعداء والاخيـار . وهكذا القياس فى سائر الاسماء ومظاهرها ومشاهدتها والصفات ومجاليها ومجاسيها .

واعتبر من احوال نفسك الناطقة المفطورة على صورة الرحمن : وهى حجة الله على الخلق فاعرف ان كل ما يصد عنك من الاقوال والاحوال والحركات والسكنات والافكار والتخيلات هى مظاهرها كمن فى ذاتك من الصفات والاسماء . فانك اذا احببت احداً وواليته دعيت تلك المحبة الى ان يظهر منك ما يدل على محبتك اياه من المدح والتعظيم والتبسيط والتكريم والدعاء له واطهار الفرح والنشاط والتبسم والمطابقة ولولم تكن احببته لما ظهر منك شيء من هذه الامور فهذه الآثار والنتائج مظاهر لصفة المحبة التى فىك واذا عادت احداً ظهر منك من الاقوال والحركات والآثار ما يدل على معادتك اياه

(١) كما ان الاسماء والصفات فى مقام الوجود واحد كذلك المظاهر باعتبار فناها فى النوازل ، ولا اقل من اعتبار تدليها بها يظهر ذلك كما هو حقه لمن كان حاله ومقام مقام تماثل الاهداد فضلاً عما ينطبق به برهانه ، اذ تحت كل جلال جمال ، وكل داء دواء ، ونقم نم ، كما قال المولوى : عاشقهم برى لطيف وبرى قهرش بجيد

فمنذ ذلك يكون مظهر كل اسم مظهراً للآخر ، والقهر فى الحق (تمالى) باهية نوره كل نور ، وغلبة ظهوره كل ظهور ، كقاهرة نود الشمس بوجه انوار الكواكب . وهذا عين سمة رحمته كل شيء . وهذا معنى قول السلطان دايى يزيد ، حين سئل عن الاسم الاعظم : فرغ بيت قلبه ، فاذن كل اسم هو الاسم الاعظم واحد وجوه ما قيل : كل شيء فيه معنى كل شيء . سقده .

كالشتم والضرب والذم واظهار الوحشة والكراهة عنه وتمنى زواله وتشهى نكاله ، فهذه الآثار مظاهر لصفة العداوة التي فيك ، وقس على ذلك نظائره فهذه الاسماء والصفات وان كانت متحدة مع ذاته (تعالى) بحسب الوجود والهوية فهي متغايرة بحسب المعنى والمفهوم

ومن ههنا يثبت ويتحقق بطلان مذهب اليه اكثر المتأخرين من اعتبارية الوجود وكونه امراً انتزاعياً لاهوية له في الخارج ولا حقيقة له كسائر المفهومات المصدرية كالامكان والشيئية والكلية والجزئية ولا يكون منكثراً الا بتكثر ما نسب اليها من المعاني والمهيات ، فيلزم عليهم كون صفاته موجودات متعددة متكثرة (١) حسب تكثر معانيها وهذا فاسد قبيح جداً ، ولاجل هذا الالتزام ذهبوا الى أن مفادها ومعناها امر واحد وكلها يرجع الى مفهوم واحد كادوا ان يقولوا بأن الفاظها مترادفة في حقها (تعالى) فقد علمت فسادها آنفاً بل التحقيق كما مر مراراً ان الوجود هو الاصل في الموجودية وهو مما يتفاوت كما لا يتقاصود وتضعفاً ، وكلما كان الوجود اكمل واقوى كان مصداقاً للمعان ونعوت كمالية اكثر ومبدء لآثار وافاعيل اكثر ، بل كلما كان اكمل واشرف كان مع اكثرية صفاته ونعوته اشد بساطة وفردانية وكلما كان انقص واضعف كان اقل نعوتاً واوصافاً ، وكان اقرب الى قبول التكثر والتضاد ، حتى انه يصير تباين المعاني المتكثرة - التي يكون في الوجود القوى الشديد - موجبا لتضاد تلك المعاني في حق هذا الوجود الضعيف فتباين الاسماء المتقابلة له (كالهادي والمضل والمحيي والمميت والقابض والباسط والاول والاخر والفقر والغفار) سبب لتضاد الموجودات وتعاين المكونات (٢) التي

(١) اذا افروض انه لا فرد لمفهوم الوجود سوى الحصر العقلي حتى يكون ما به الاتحاد للصفات ، والاصل فيها شبهة المفاهيم التي اختلافها ذاتي ، بل هي ثار الاختلاف والكثرة في الغير فلا مفر لهم الا ان يقولوا حملها على الذات او حمل كل منها على الاخرى ذاتي اولي ، مفاده الاتحاد في المفهوم ، وذلك المفهوم الواحد ماهية مقتضية للوجود (اي : لانتزاعه و استحقاق حمله) وملزومة له من قبيل ملزومية الشيء للارزاق وبهذا (اعني كون الماهية الواجبة ملزومة وقضية للوجود بالنحو المذكور) يفترق ما هيته (تعالى) عن الماهية الامكانية لكونها غير ملزومة للوجود ، بل متساوية بالنسبة الى الوجود والعدم - سقده.

(٢) ولذا قيل : « سبحانه من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة » اي : وحدة

هي آثارها ومظاهرها كالهدايق والضلالة ، بل كالمملك والشیطان والحيوت والموت ، بل كالارواح والابدان .

الموقف الثالث

في علمه تعالى وفيه اصول :

الفصل (١)

في ذكر اصول ومقدمات ينتفع بها في هذا المطلب

منها : انه قد ثبت أن للاشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في القوة المدركة ، ومرادنا من الخارج ههنا عالم الاجسام المادية ذوات الجهات الوضعية . والعلماء لما حاولوا اثبات أن للاشياء الخارجية نحواً آخر من الوجود ، وربما يقال له الوجود الذهني قالوا - بعدما أحالوا اتصاف معدوم مطلق بحكم ثبوتى - : اننا نحكم كثير أماً على اشياء معدومة في الخارج باحكام وجودية وثبوت الشيء للشيء متوقف على وجود ذلك الشيء ، واذ ليست تلك الاشياء في الخارج فلها نحو آخر من الوجود ، وهو الوجود العلمى سواء اطلق لفظ «العلم» على ذلك الوجود او على الاضافة التى تقع بسببه بين

* وجود الماهيات الذى هو الفيض المقدس بوحدة وجود الذات (تعالى شأنه) وكثرة الماهيات التى هي المظاهر بكثرة الاسماء والصفات التى هي الظواهر ، واذا وصل السالك الى مقام شهود وجود الصفات - الذى هو حوجة وحدتها - بشهود مقام الواحدية - الذى هو مقام تسامح الاختداد كما اشار (عليه السلام) اليه بقوله : «وكمال الاخلاص له في الصفات عنه» - تسامح في حقه المظاهر المتقابلة ومن هنا قيل : «هيه اذ انجاء من ترسند و«عبدالله» اذ آغازه» وادنى من ذلك ان يشاهد جهة وحدة الماهيات والمظاهر اعنى وجودها بان تشاهد بحيث تكون مرتبطة ومتعلقة بالتجلى الذى عليها ، بل فانية فيه كما هو مقتضى توحيد الانوار وتوحيد الافعال اى توحيد المتجلى عليه الذى هو كبيت المرآة الواحد وتوحيد التجلى الذى هو كمكس ماكس واحد حتى يشاهد جهة وحدة الصفات وهى وحدة وجود الذات ، وهذا توحيد الصفات والذات ، والاول من قبيل «اللم» وهذا من قبيل «الان» - س قد.

العالم والمعلوم

ومنها : ان العلم - كالوجود - يطلق تارة على الامر الحقيقي ، وتارة على المعنى الانتزاعي النسبي المصدرى اعنى العالمية ، وهو الذى يشق منه العالم والمعلوم و سائر تصاريفه اذ العلم ضرب من الوجود (١) ولوسئلت عن الحق ، فالعلم والوجود شيء واحد ، لكن الوجود اذا ضعف بحيث يتشابك مع العدم ويصعبه القائص والقصورات (كالاجسام الوضعية وعوارضها المادية) احتجبت ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر ، وكما احتجبت هذه الاجسام وعوارضها بعضها عن بعض ، وغاب كل جزء منها عن صاحبه - اذ ليس لها وجود جمعى ولا صورة حضورية فى نفسها - فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الادراكية ، اذ حضور شيء عند شيء متفرع على حضوره فى نفسه ، فليس لهذه الاجسام واحوالها وجود علمى ، ولهذا لا يطلق عليها اسم العلم والمعلوم ولا لموضوعاتها اسم العالم مع انه يطلق عليها اسم الوجود لان اسم الوجود اعم تناولا للاشياء من اسم العلم (٢) وغير من صفات الكمال كالقدرة والارادة والعشق ونظائرها وان كانت كلها من احوال الوجود والموجود بما هو موجود ، وذلك لان فى مفهوم كل منها زيادة اضافة على مفهوم الوجود . مثلاً : العلم عبارة عن وجود شيء لشيء آخر مستقل الوجود لا كوجود الصور والاعراض للهوى كيف ؟ ولو كان الشيء علماً ومعلوماً لانه موجود فى ذاته لكان كل موجود فى ذاته معلوماً لكل واحد وفساد

(١) اى : الوجود النورى الصورى غير المشوب بالمادة ثم ترقى وقال : هما واحد الا أنه اذا ضعف للوجود لم يطلق عليه اسم العلم والمعلوم ، ولا على الهوى (مثلاً) اسم العالم ، لان حقيقة العلم مطلوبة عنه . سقده .

(٢) هذا من جهة عدم اجتماع العمليات فى الموضوعات الجسمانية والتمزقة التى بين اجزائها ، المتأينة لحضور ذواتها لذواتها ولغيرها . واماً من جهة النظر الى كون العمليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و انبهار التوسط فى حركاتها وكذا من جهة النظر الى وحدتها الجامعة بين اجزائها ، فلما انبذت الى ان العلم سار فيها شامل لها - ط مدخله .

اللازم يوجب فساد الملزوم .

ومنها أن الذى يطلق عليه اسم المعلوم قسمان : احدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدركه (١) ، وصورته العينية هى بعينها صورته العلمية ويقال له : المعلوم بالذات .

وثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه وصورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية . وهو المعلوم بالعرض فاذا قيل : العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك اريد بالمعلوم به ، الامر الخارج من القوة المدركة كالسما والارض والبيت والحجر والشجر والفرس والانسان وسائر الماديات واحوالها ، و اذا قيل : العلم عبارة عن حضور صورة شئ للمدرك عنى به العلم الذى هو نفس المعلوم لاشئ غيره ، وفى كل من القسمين المعلوم بالحقيقة والمكشوف بالذات هو الصورة التى وجودها وجود نورى ادراكى خالص عن الفواشى المادية ، غير مخلوط بالاعدام والظلمات .

فقد علم ما ذكرنا ان الوجود على ضربين : وجود ادراكى ، ووجود غير ادراكى ، وان العالم عالمان : عالم الغيب وعالم الشهادة ، وهما الآخرة والاولى ، وتسمية الآخرة بالغيب ، والدنيا بالشهادة انما هى بالقياس الى ضعف نظرنا ، لا بالقياس الى الامر نفسه لان الغيبة من لوازم هذا الوجود الدنيوى والحضور والشهود من لوازم الوجود

(١) المراد به ، المعلوم بالذات الذى فى العلوم السورية كما يرشدك اليه قوله بعد

اسطر : «وجود نورى ادراكى خالص» ، الى آخره . فان مراده فى هذا الاصل ان المعلوم الحقيقى هو الصورة المملومة بالذات لالتى هى مملومة بالعرض ، لا التقسيم المستوفى للمعلوم ولا تقسيم العلم الى الحضورى والحصولى فانه سيجى . فلا يرد انه يصدق على الموجود المادى المعلوم بالعلم الحضورى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لمدركه الى آخره ، مع انه ليس ذلك المعلوم بالذات وجودا نوريا خالما من الفواشى المادية ولا غير مخلوط بالاعدام والظلمات كما يصرح به . اللهم الا ان يراد بنوريته وخلوصه عن الفواشى المادية ، سلب حكم المادة كما فى معلومية الماديات للواجب (تمالى) لكنه خلاف ظاهر المقام . س قد .

الاخروى مع تفاوت درجاته وطبقات الجنان في ذلك ، فكل طبقة هي اشد براءة عن هذا العالم واكثر تجرداً وارتفاعاً عن المادة فهي اشد ظهوراً واكثر حضوراً وجمعية .
اعلم ان اكثر القوم زعموا : أن المانع من المعلومية هو كون الشيء مقارناً لأمور زائدة على ذاته مؤثرة فيه كمقارنة اللون والوضع والشكل وغير سلات العلم عبادة عند كثير منهم عن امتياز الشيء عن غيره بوجه كلى فكل ما هو مخلوط بغير مادام كونه مخلوطاً به لا يكون معلوماً ، بل يكون مجهولاً فقالوا : المعلوم (١) اما مجرد عما سواه اوه مخالطة به مخالطة مؤثرة من الاغشية والملابس ، فالاول يسمى معقولا كالانسانية المطلقة المطابقة لافرادها ، المتفاوتة في العظم والصغر ، المختلفة في الوضع والابن والتمى ، ولولم تكن مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص و زمان خاص لما طبقت المختلفين ولما صح حمل الحيوانية المطلقة على البق والفيل وسائر المختلغات في هذه العوارض الغريبة .

و الثانى يسمى محسوساً سواء كان مبصر او مسموعاً او مشموماً او منوقاً او ملموساً او متخيلاً او موهوماً . واما المقارنة غير المؤثرة فهي غير مانعة عن المعقولة ، كمقارنة السواد للحركة فان وجود احدهما للآخر او عدمه عنه لا يتغير به نحو وجود الآخر بخلاف مقارنة الوضع والمقدار وغيرهما لزيد مثلاً ، فانها اذا زالت عنه زال وجوده الشخصى فلاجل ذلك ، مدار المعقولة عندهم بالانفراد والتخلص بالكلية عن العوارض الغريبة ، وكذا مدار المدركية على شيء مامن التجرد ، فالمتجرد عن اصل المادة دون عوارضه هو المحسوس بشرط تحقق نسبة ما وضعية لمحل الصورة الادراكية لمادتها الخارجية والمتجرد عن المادة وعوارضها - الا المقدار - هو المتخيل ، و المتجرد عن الجميع - الانسبة غير وضعية هو الموهوم ، والمتجرد بالكلية المساوى

(١) المراد به المعلوم بالمعنى الاعم من الاربعة ، والمراد بالمعلوم فيما قبله : المعقول ، بقرينة قوله : « بوجه كلى » و بقرينة مقابلة هذا الكلام لقوله : « وكذا مدار المدركية اذالملم المقابل للادراك هو العلم بالكلى كما فى قولهم فى الحق (تعالى) « انه عالم ومدرك » فلان تناقض فى الكلام من قده .

نسبته الى الافراد كلها هو المعقول. هذا حاصل ما افادوه وفيه قصور ناش من قلة البصاعة في صناعة الحكمة وعدم الاطلاع على تفاوت انحاء الوجودات قوة وضعفاً، وكمالاً و نقصاً ، فان المانع من كون «زيد» معقولاً ليس مقارنته للشكل و الوضع و اللون و الاعضاء كالرأس واليد والرجل فان جميع ما ذكره كما يمكن وجودها مع زيد في الخارج يمكن وجودها معه في العقل (١) بل هذه الانواع الطبيعية المركبة (من

(١) ان قلت : ما المراد بهذه المقارنات التضمن ~~للمادة~~ ~~زيد~~ في العقل ؟ فان كان المراد الشكل الكلي والوضع الكلي وهكذا فقارنتها معه ليست مؤثرة لأن «زيد» ~~بسر~~ بعنوان المعقولة هو الانسان الكلي والوضع والشكل او غير ذلك المتصور معه وضع او شكل بالحمل الاولى ، وعدم تصورهما معه لا يوجب زواله والوضع المقارن المؤثر ما هو وضع بالعمل الشائع وبعبارة اخرى ما هو من الواحق المادة فقارنة هذه الكليات ليست مؤثرة وان كان المراد الامور المعنوية الروحانية كما قال «ارسطو» : «الانسان العلى روحانى وجميع اعضائه روحانية» مثل ان اليد ما به يبطش والرجل ما به يمشى وهكذا فلو بطش انسان بالهمة او طوى الارض بالامشى لكانت تلك الهمة والقدره يد او رجلاً بالحقيقة ، فمعلوم ان القوم ايضا لا يحملون مثل هذه المقارنات مانعة من المعقولة وان كان المراد مقارنة وضع البدن وشكله ولونه للجواهر الدافل وللمعقول بالتبع فمع انه خلاف الظاهر ولا سيما في الاعضاء ليست مقارنة مؤثرة اذ بانتقاء البدن - فضلاً عن وضعه وشكله ولونه - لا ينتفى العقل والمعقول .

قلت : المراد شئ آخر وهو ان المقارنات هذه للواحق التى لمواد افراد كل معقول بما هي متميزة مع ذلك المعقول الذى يحمل عليها مواطاة وهو حقيقتها وهى رقائقتها ، والرقائقي هي الحقائق بوجه ، و كانها قواعد ومخروطات انوارها وانبساط اشراقها و امتداد اطلاقها ، فافاضها واشكالها اوضاع الحقائق و اشكالها و هكذا فى البواقي ، و هذه وراء المعنويات والروحانيات من هذه اللواحق الموجودة بنحو الوحدة والبساطة فى ذوات الحقائق و فى رؤس تلك المخروطات فالانسان المعقول (مثلاً) وجود بسيط مجرد فى العقل ، جامع لحقيقة وجود كل فرد فرد بنحو أعلى ومع ذلك كل الافراد والرقائقي مقام وحدته فى الكثرة واذفال فى سفر النفس : وتغفل سورة الانسان العلى المجرد عن الموارض المادية بان يكون انساناً بحثاً يخرج عنه جميع ما هو غير الانسان من الوضع الخاص والكلم الخاص والاين الخاص ومع ذلك لا يحذف عنه شئ من مقاماته وقواه واعضائه حتى انه يعقله ذارأس ووجه وعين و بطن *

هذه الابعاض والاعضاء المختلفة وصفاتها اللازمة) اذا فرض سلبها عنها لم يكن ماهياتها هي هي ، فان الحيوان (كالاسم مثلا) اذا انسلخ عن المقدار والشكل والرأس والعين واليد والرجل والبطن لم يكن اسدا ولا حيوانا .

وايضاً (١) كما يمكن للعقل أن يتصور الانسان فكذا يمكن له تصور مقداره وشكله ووضع مولونه وايته ، وغير ذلك فرادى وجمعي ، فالقول بأن مدار العاقلية على تجريد مهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول زور من حيث سيب : وهذه الامور بعضها مقومات للمهية ، وبعضها كـ ١١٠ - رمسمات لها والكلام في تعقل كل منهما كالكلام في سس تلك المهية ، فالحق الجري بالتصديق والتحقيق هو أن مداراً لم والجهل و كذا النور والظلمة والظهور والخفاء والحضور والغيبة . على تأكد الوجود وضعفه ، فالوجود كلما كان اقوى تحصلا واشد فعلية واتم هوية كان اقوى انكشافا واشد ظهورا

و يد ورجل كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الاعداد الكثيرة ، وقال في موضع آخر منه : والتجريد عن العوارض المقارنة للماهية ليس شرطاً معقولة تلك الماهية اذ للعقل ان يتصور ماهية الانسان (مثلاً) مع جميع عوارضه وصفاته ونوعته من كمه وكيفه وايته و وضعه ومناه وكذا بشكله واعضائه وجوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلي كما ثبت في باب علم الباري (تمالي) بالجزئيات (انتهى) .

وليس مراده من الوجه العقلي الكلي : وجود روحانياتها ومنوياتها بنحو الوحدة والبساطة فقط ، بل هو مع ما في الافراد ولكن لاعلى وجه الخصوصية كما حققنا ، والقرينة على ان مراده ذلك قوله : كما ثبت في باب علم الباري (تمالي) بالجزئيات ، اذ لا يمزج عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، وقاعدته في كتبه الجمع بين صفات التشبيه والتنزيه ، وحمله ماورد من الكتاب والسنة في البابين على الظاهر من غير نقص ووقوع في التجسم . س قده .

(١) يمكن تقريره بوجهين : احدهما انه اذا تصور مقداره وشكله وغير ذلك علم انها ليست مائعة من المعقولة اذ لو كانت مائعة من معقولة غيرها كانت انفسها غير معقولة بطريق اولي . وثانيهما انه اذا تصور هذه الاشياء تحصل بانفسها في الفهن - فقد قارنت جوهر العقل وهو عقول وعاقل ومعقول ، فظهر ان مقارنتها مع الاشياء ليس مانعاً من معقوليته ، والجواب يستفاد مما ذكرنا فتعلمن - س قده .

وأكثر حيطتو جمعاً للأشياء ، وكلما كان اضعف وانقص كان أكثر خفاء وظلمة واقل حصولاً وانقص ظهوراً .

ثم أقوى الموجودات هو الوجود الواجبى المبرى بالكلية عن جهات الامكانات والاعدام والشور ، وعن جهة النقص والقصور ، وهو عالم الالهية الذى فيه وجود جميع الاشياء كلها على وجه الوجوب الذاتى من غير شائبة كثرة و امكان ، و أضعف الموجودات هو الاجسام الطبيعية واحوالها ، وهو عالم الحدوث والدثور والتجدد والزوال ، والاول منبع ماء الحياة والظهور ومبده انوار العلوم والمعلومات ، والاخر معدن الموت والظلمات ، وما بين هذين الطرفين طبقات كثيرة كلما هو اقرب الى المبدء الاعلى كان فى باب الظهور والعلم أقوى ، وكل ما هو ابعد منه كان اخفى واضعف ظهوراً ومعلومية ، لكن جميع ما سوى هذا العالم الاسفل ، مشتركة فى ان وجودها وجود صورى ادراكى غير متك عن الحياة والادراك بخلاف ما فى هذا العالم وهو الاجسام الطبيعية اذا اخذت بذاتها مع قطع النظر عن مبادئها النفسية والعقلية ومقوماتها الباطنية ، فان جميعها خارجة عن حدود هذا العالم وان كانت محيطة بهذه الاجسام اذا لا قوام للسافل الا بالعالى ، ولولا العالى لانظمس السافل وانت قد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو مادة ، وبينه بالمعنى الذى هو جنس ، و الحياة والادراك خارجان عن حدود الاجسام الحيوانية التى فى هذا العالم بالمعنى الاول غير خارجين عنها بالمعنى الثانى ، فابدان الحيوانات وجثتها هى من هذا العالم ونفوسها وارواحها من عالم آخر .

و منها انه قد مر ان العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجى وقد يكون غيره فهميها نقول : كما ان العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما فى علمنا بالاشياء الخارجة عنا علماً عقلياً وذلك العلم لامحالة امر كلى (١) - وان تخصصت بالف تخصص-

(١) فيها إشارة الى أن الصورة العلمية فى العلم الحصى سواء كانت جزئية خيالية او كلية عقلية لا تخلو من ابهام الكلية ، فان الصورة الذهنية كائنة ما كانت لا تأمى ان يفرض لها اكثر من مصادق واحد ، والجزئية فى الصورة المحسوسة او المتحصلة من جهة اخرى غير نفس الصورة وهى كونها مأخوذة من الشخص سط مدظله .

فكذلك قد يكون امرأ عينيا وصورة خارجية كما في علمنا بنفسنا وبصفتها اللازمة، فانا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بها ابصورة دائمة عليها فان كل انسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمنع فيه الشركة و لو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلية وان كانت مجموع كليات ، جعلتها تختص بذات واحدة اذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوره عن احتمال الصدق على كثيرين ، وايضاً (١) كل مفهوم كلي وصورة ذهنية - ولو كان امرأ قائما بذاتنا - فنحن نشير اليه بهـ «هو» ونشير الى ذاتنا بهـ «انا» فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية .

واعلم ان ههنا دقبة شريفة (٢) يجب التنبيه عليها ، وهي ان لقائل ان يقول: النفس الانساني (٣) جوهر «منحصل لامحالة وكل جوهر لامحالة يقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون الجوهر جنسا له وكل ماله جنس يكون له فصل لامحالة ، فالتقسيم مركب من جنس طبيعي وفصل طبيعي وهما (اعني الطبيعتين) مفهومان كليان ، وكل ماهو مركب من المفاهيم الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا «بهو» لا بهـ «انا» . فان قلت : الجنس والفصل جزئان لنوع النفس ، فلا بد من انضمام امر جزئي اليهما حتى يتم قوامها الشخصي ، والمتقوم من المعنى النوعي مع الشخص لا يحتمل الصدق على كثيرين .

قلت : هب ان المركب من عدة معان مع امر آخر شخصي بذاته (كالوجود ونحوه) وان امتنع صدقه على كثرة لكن لا بد في تعقل ذلك المركب من تعقل مقوماته الكلية بعلم كلي وصورة ذهنية ، وكلمة هو كذلك فهو بالنسبة اليها هو ولا يمكن الاشارة اليه

(١) الفرق بين الوجهين أن الاول سلوك من مسلك الجزئية ، فان صورة النفس العلمية جزئية ، ولو كانت علماً حاصلاً كانت كلية . والثاني سلوك من مسلك الحضور و لو كانت ملماً حاصلاً اشير اليها بهـ «هو» على طريق القبية لا : «انا» على طريق الحضور - طمدخله .
(٢) باعتبار ماهو نتيجة هذه الكلمات من ان النفس لاهية لها وانها فوق الجهورية بمعنى لاهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع ، كما قال الشيخ المقتول : «ان النفس وما فوقها انوار صرفة ووجودات محضة» - سر قدس .

(٣) هذا في الحقيقة تقرير آخر للوجه الثاني وتمهيد لدفع ما سيذكره من الاعتراض وليس باعتراض - طمدخله .

بـ «بأننا» ونحن نعلم بوجودنا (١) اناعدادا كنا لذاتنا قد نفعل عن جميع المفهومات والعنوانات الكلية فضلا عن مفهوم الجوهر أو الناطق (٢) أو غير ذلك ، وكلما ندرکه من هذه الامور لانشير اليه بـ «بأننا» فعلم من هذا ان الكل غائب عنا الا هوينا البسيطة فلا بد ان تكون هذه الهوية البسيطة وجوداً لا غير ، اذ كلما هو غيره فلا محالة تحت احدى المقولات فيكون مركبا من امور كلية ، والوجود ليس كذلك لما قد مر مراراً انه غير داخل تحت معنى كلي وان صدق عليه كثير من تلك المعاني .

ومن ههنا اندفع ايراد بعضهم على القوم (٣) - عندما اثبتوا تجرد النفس بأننا نفعل عن البدن وسائر الاجسام وعوارضها ، ولا نفعل عن ذاتنا فذاتنا جوهر مجرد غير شيء من الاجسام وعوارضها - حيث يقول على سبيل المعارضة : انا كثيراً ما نندرك ذاتنا ولا يخطر ببالنا اصلا معنى الجوهر المجرد فكيف يكون ذاتنا عين الجوهر المجرد ؟

ومنها ان النفس كما تدرك ذاتها بنفس صور ذاتها ، لا بصورة اخرى ، كذلك تدرك كثيراً من قواها المدركة والمحركة ، لا بصورة اخرى ذهنية ، وبيان ذلك من وجوه :
الاول ان النفس تنصرف في بدننا الخاص الشخصي وتستعمل قواها الشخصية

(١) متعلق به اقبل المؤال والجواب وابطال لتركيب النفس من الاجزاء العقلية كقولہ :
وكلما هو مركب من المفهومات الكلية لا يمكن الاشارة اليه الا بـ «هو لا» «بأننا» - سقده .

(٢) لملك تقول : ان الأنا نسب ان يقال : نفعل عن الجوهر والناطق مع كونهما ذاتين فضلا عن المفاهيم المرضية . لكن الجواب ان التثني باختيار الموم في الاول والخصم في الثاني ، لا الذاتية والمرضية - سقده .

(٣) اى : القوم الذين قالوا بتجرد النفس عن المادة ووجه الاندفاع ان النفس اذا تجردت عن الماهية ثبت تجردها عن المادة بطريق اولي ، والقوم الذين قالوا بتجرد النفس عن الماهية قوعن التركيب عن الجنس والنسل . ووجه الاندفاع انهم يلتزمون ويقولون : الغفلة عن مفهوم الجوهر المجرد تؤكده ذلك المطلوب ، او انهم يقولون : لان منع محقق المعاني المتكثرة صدقا مرضيا كصدق الوجود بالفعل لا في الموضوع وغيره من النوات الكمالية على الهوية البسيطة ، فقولنا : وذاتنا جوهر مجرد ، الى آخره ، من هذا القبيل - سقده .

الموجودة في الأعيان غانم استعمال (مثلا) قوتها المتفكرة وتستخدمها في تفصيل الجزئيات وتركيبها وترتيب الحدود الوسطى ، وهي لامحالة صور جزئية موجودة في مشهد النفس حاضرة عندها . متمثلة بين يديها ، تقلبها كيف تشاء ، وتتصرف فيها بالتقديم والتأخير ، والجمع والتفريق . وقبل هذه التصريفات والتقليبات ليس الاصوراً شخصية عينية (١) لأمور أكليّة ذهنية مبهمة الوجود . وكذا الآلة التي بها يقع التصرف والترتيب اعني القوة المتفكرة ، وكذلك تدرك النفس قواها الخيالية والجسمية وتتصرف فيها تحفظها وتحفظ بها الصور الموجودة فيها ، وتشاهدها باعيانها بواسطة صور أخرى غيرها لئلا يلزم تضاعف الصور وذهابها الى غير النهاية ، فالنفس اذن تشاهد تلك الامور مبصرة اياها ببصرداتها الباصرة أخرى .

الثاني ان ادراك هذه الامور لو كان بصورة ذهنية (٢) مأخوذة عنها لادر كناها

(١) الصورة وان كانت كلية بدليل قوله : «المتفكرة» حيث ان المتخيلة تسمى متفكرة عند استعمال الماقالة اياها في تفصيل الكليات وتركيبها (التفصيل ، في السوالب والتركيب ، في الموجبات) الا ان كل كلي جزئي في نفسه اومن حيث ان الموضوع (اي النفس) من جملة المشخصات وعينيتها من جهة ان الموجود الذهني عيني ، وذهنبته مثل كليته باعتبار المقايسة ، وانما قال : «للامور» كلية ذهنية «مع انها كما كانت شخصية عينية (كما علم) ذهنية كلية ايضا لانها لما كانت محل تصرف النفس لابدان يكون انفسها مملوءة بالحضور للمتصرف ، وان كانت مملوءة بالصور الكلية كانت الصور متصرفا فيها - سقده .

(٢) اي : الصور المحفوظة والمتصرف فيها لالات بقرينة مقابلة قوله : «و اهل الكمال منهم يدركون» الى آخره . ثم انه (قده) جعل المدعى الذي هو بعض الاصول والمقدمات مدركة القوى المدركة والمحركة بالحضور لا بصور ذهنية والعال ان الثاني والثالث والرابع ، من الوجوه المبينة للمدعى ، بل الاول بالنسبة الى نفس الصور العلمية ، والخامس بالنسبة الى الاستعمال لا بالنسبة الى الات ، يثبت مدركة آثارها ومقبولاتها اعني الصور الادراكية بالحضور ، وغرضه (قده) ايماء لطيف الى قاعدة «اتحاد المدرك والمدركة» وايضا قديم (في مبحث القوة والفعل) ان القوة (بمعنى مبدء التأثير) تطلق على المرض فان الحرارة مبدء التلطيف مثلا والبرودة مبدء التكريف مثلا ، وهذه الصور مبادئ الكشف والانكشاف

على الوجه الكلى ، واللازم باطل لاننا نجد من اتقنا انا ندرك كثيراً من هذه الصور الادراكية على الوجه الجزئى ' هذا حال جمهور الناس ' واهل الكمال منهم يدركون (١) مع ذلك بالمشاهدة الحضورية حوامل تلك الصور وحفظتها وكتبة الاعمال وصريف اقلامها وكيفية كتابتها ، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، واذا بطل الملزوم كان نقيضه حقا ' وهو المطلوب .

الثالث انا نتألم بمرض او تفرق اتصال يقع فى بدنا والالم هو الشعور بالصانف ، وليس هذا الالم بأن يحصل لتفرق الاتصال (٢) اول للخلط المودى او الكيفية المودية

(١) اى : يدركون بالعلم الحضورى التركيبى ، والا فالكل مشتركون فى العلم الحضورى البسيط - س قد .

(٢) حاصله انا اما ان ندرك نفس التفرق الواقع فى الموضوع المخصوص بالحضور فهو المطلوب ، والا ، فان كان مدركا بحصول صورته فاما ان يكون تلك الصورة فى ذلك الموضوع المخصوص فيلزم اجتماع المثلين فى موضوع واحد ، واما ان تكون فى النفس باعتبار مقامها الملقى فتكون الصورة كلية ، واما ان تكون فى قوة اخرى (كالباصرة) فيلزم ان يتألم كل من وقعت تلك الصورة فى باصرته و ليس كذلك . نعم قد يحصل بالابصار وغيره الم آخر ، بل هم وهم لاهذا الوجه المخصوص .

ان قلت : لم لا يجوز ان تقوم احدى الصورتين بالنفس فى مقامها النازل للسمى او بأمر له يملق بالنفس (كالقوة الالامية) قياما صدوريا والاخرى بالمضو قياما حلوليا فلا يلزم اجتماع حالبين فى محل واحد .

قلت : النفس فى ذلك المقام السمى عين الالامة وهى لاشأن لها الا الانطباع والاراية فى كل البدن فالقيام بها ايضا قيام بذلك المضو ويلزم ما ذكرنا ، والايراد بهذا الوجه على قولهم : والادراك موقوف على تجريدهما مدفوع بان هذا التوقف فى العلم الحضورى والادراك الحضورى لا العلم الحضورى كما فى معلومية الاجسام والجسمانيات لتور الانوار على طريقة اهل الاشراق . ان قلت : اذالم يشترط التجريد فى مطلق العلم فتندرك نحن الاجسام والجسمانيات بالحضور بلا اشتراط بالتجريد فيكون الظلمات ايضا سالحة للعلم والمعلومة بلا حاجة الى انتزاع وجود سورى نورى منها كما يقول المصنف (قده) .

صورة اخرى ، فى ذلك العضو جزئية اوفى النفس كلية اوفى غيرهما بل المدرك فى هذا الالم نفس تفرق الاتصال (١) او كيفية قائمة بالعضو ، نعم ربما يحصل من ادراك هذا المنافى بصورة اخرى الم آخر غير هذا الالم الحسى (٢) ، فاذن ثبت أن من الاشياء ما يكفى فى ادراكها مجرد حضور ذاتها للنفس او الامر له تعلق حضورى بها .

الرابع ان من ادرك شيئاً خارجاً عن ذاته و ذوات قواء فانما يدركه بصورة حاصلة منه عند نفسه مطابقة اياه ، و اما تلك الصورة فانما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى مطابقة ، والالزم ان يجتمع فى محل واحد صور متساوية فى المبهة (٣)

قلت : قد مر ان العلم الحضورى فى موردتين : علم الشيء بنفسه ، و علم الشيء بمملو له ، ومعلوم ان الاجسام والجسمانيات ليست انفسنا ولا مماليلنا - بخلاف قوانا وآلاتنا - احوالها - س قدم .

(١) هذا بظااهره ممنوع ، بل المدرك من طريق الحس سواء كان لذبذاً او مولوما هو صورة الكيفية الحاصلة فى العضو الملائمة لطبيعته او المنافى المضاد لها وهى التى تحصل عند الحس المشترك حصولاً ذهنياً كيف ؟؟ والحس كثيراً ما يخطئ فى مدركه ولا معنى للخطأ فى مملوم حضورى .

وايضاً : من المسلم فى محله أن هذه الادراكات الحسية زمانية بمعنى ان بين ورود المحسوس على العضو الحساس وبين الادراك فضلاً زمانياً ، و لو كان مملوما حضوريا لم يكن لذلك معنى ، لكن يجب ان يعلم ان هذا العلم التحولى متوقف على اتحاد الكيفية الحاصلة للعضومعه ، ولانفس اتحاد مع العضو ، فتجد عندئذ ما يجهده العضو من الكيفية ، وهو علم حضورى والصورة الذهنية الحاصلة فى الحس المشترك مأخوذة منه ولعل هذا هو مراده (قدس سره) - ط مدخله .

(٢) وهو الالم الوهمى الحاصل من ضم معان مولومة وهمية الى الصورة الحسية ، فبشئد به الالم ويتضاعف العزع ، وقلما يوجد مورد لا يشارك فيه الوهم الحسى فيما يدركه - ط مدخله .

(٣) و لزم ايضا استحضار النفس مالا نهاية له دفعة واحدة فالمقدم فى الثانى والرابع واحد ، والتالى هنا اجتماع الامثال ، وفى الثانى مدركتها على الوجه الكلى ، والصور فى الرابع غير مختصة بالجزئيات بخلاف الثانى ، بل فى الاول ايضا اشتراك فى المقدم معهما ، الا ان الثانى عدم نهاية الصور ، وذكر القوى فيه تطلقى للاتحاد مع الخامس فنظن - س قدم .

مختلفة بالعدد وهو محال (١-٢) .

الخامس من العرشيات (٣) ان النفس فى مبدء فطرتها خالية عن العلوم التصورية والتصديقية ، ولا شك ان استعمال الآلات (كالحواس) فعل اختياري ليس فعلا طبيعيا فينتوق لامحالة على العلم بتلك الآلات . فلو كان كل علم بارتسام صورة من المعلوم لزم توقفه على استعمال الآلة المتوقفة على العلم بتلك الآلة وهكذا يعود الكلام فاما ان يدوراو يتسلسل وهما محالان ، فبالضرورة اول علوم النفس هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقواها (٤) وآلاتها التى هى الحواس الظاهرة والباطنة ، وهذان العلمان من العلوم الحضورية ، ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس

(١) لانه اجتماع الامثال ولانه خلاف الوجدان - سقده .

(٢) الظاهر أن استحالة من جهة التسلسل اللازم من فرض معلومية كل صورة علمية بصورة علمية اخرى ، وهو البرهان على اتحاد العلم والمعلوم ، واما مجرد اجتماع صور مماثلة فى محل واحد فليس فيه كثير اشكال لكونها صورة ذهنية لا ترتب عليها الاثار طمطله .
(٣) كونه عرشيا لأجل معرفة ان الفعل الاختياري ما هو مسبوق بالمبادئ الاربعة (من العلم والمشيئة والارادة والقعدة) من غير اعتبار انفكاكه عن الفاعل كما هو منببر عنه عند المتكلم .
وايضا لأجل انطواء العلم بالقوى فى علم النفس بذاتها وانطواء المشق والارادة لها فى عبقها وارادتها لذاتها . وهذا مطلب نفيس مناط كون النفس فاعلا بالتجلى للقوى وهو قوله : «فبالضرورة اول علوم النفس» ، الى آخره . - سقده .

(٤) ان كان المراد بالعلم بالقوى ، العلم بالقوى الذى هو منطوقى علمها بذاتها حيث انها بسيطة الحقيقة كل القوى بنحو الوحدة والبساطة فالاستنباع المستفاد من كلمة «ثم» باعتبار المفهوم ، فنوان العلم بالذات مقدم . وعنوان العلم بالذات مؤخر ومن هذا القبيل ترتيب الصفات الواردة فى احاديث «اهل السنة» كقولهم : «علم وشاء واراد وقدر وقضى وأمضى» ونحو ذلك . وقول بعض المتكلمين : «ان اعتبار الارادة مقدم على اعتبار القعدة» - وان كان المراد بالعلم بالقوى - فى مقام القوى المترتبة المتكثرة نوع تكثر وفى مقام الوحدة فى الكثرة من النفس فالامر واضح ، وعلى التقديرين ليست كلمة «ثم» للنراخى الزماني - سقده .

لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل (١) الذى هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته ، كما فى سائر الافعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فان هذا ضرب آخر من الارادة ليس بالقصد و الروية وان كان غير منطك عن العلم به ، لكن الارادة هيها عين العلم ، وفى غير من الافعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقه بالعلم بها والتصديق بفائدتها . واما الفعل الذى هو استعمال النفس القوى والحواس ونحوها فانه ما ينبعث عن ذاتها لا عن روتها ، فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بارادة زائدة وعلم زائد ، بل النفس لما كانت فى اول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها ولعلمها عشقا ناشبا من الذات اضطرت الى استعمال الآلات التى لا قدرة لها الاعليه . فاحتفظ بهذا فانه علق بنفسه . ومن الشواهد الدالة على هذا المطلب أن صورته قد تحصل فى آلة ادراكية والنفس لا تشعر بها ، (٢) كما اذا استفرقت فى فكر او فى غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة ، فالادراك ليس الا التفات النفس و مشاهدتها للمدرك ، و المشاهدة ليست بصورة كلية ، بل بصورة جزئية فلا بد ان يكون للنفس علم اشراقى حضورى ليس بصورة زائدة ، فقد ثبت وتحقق بهذه الوجوه أن الادراك مطلقا انما يحتاج الى صورة حاصلة . و أما الاحتياج الى صورة ذهنية زائدة على ذات المدرك فانما يكون حيث لا يكون وجود المدرك وجودا ادراكيا نوريا كالأجسام المادية وعوارضها ، اولا يكون المدرك بوجوده (٣) حاضرا عند

(١) اى : تصورا حويليا لان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصىلى وان كان معلوما بالحضور ، فالنفس بالنسبة الى الاستعمال فاعل بالرضا ، وباعتبار علمها الاجمالى المقدم بمفاعل العناية ، وباعتبار اضواء العلم به فى علم النفس الحاوية للقوى المستعملة بذاتها علما مقما ، لان النفس كل ما دونه ، فاعل بالتجلى آية كبرى للفاعل بالتجلى الحق سقده .

(٢) يمكن ان يناقش فيه بان المسلم فى المورد انتفاء العلم بالعلم ، لا انتفاء اصل العلم - مظهره .

(٣) مقابلته مع عدم كون وجود المدرك نوريا على سبيل التقلب او يكون كلمة « او » بمعنى « والواو » وقوله : « و عدم الحضور » ، الى آخره ، الاول كالمدموم المطلق ، والثانى كواجب الوجود باعتبار ذاته بذاته ، والثالث كالصور التى فى اذهان اخر عالية او سافلة . ويحتمل ان يكون المراد بالثانى ، الاجسام المادية وعوارضها بادخال الواجب فى الثالث ، ولكن بان يكون الترديد اعنى قوله : « واولا يكون المدرك » ، الى آخره ، ترديدافى المبادىء سقده .

القوة الدراكية وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا ، او لعدم وجود ادراكى له ، او لعدم وجوده الادراكى عند قوة دراكية فان كل واحد من الموجودات ليس حاصل لكل احد ، ولا كل واحدة من الصور العلمية حاصلة لكل من له صلاحية العالمية ، والا ، لكان كل عالم عالماً بكل شيء و ليس كذلك كما لا يخفى ، بل لا بد فى تحقق العالمية والمعلومية بين الشيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود ، فيكون كل شيئين (١) - تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودى - احدهما عالما بالآخر الا لمانع من كون احدهما ناقص الوجود او مشوبا بالاعدام محتجبا بالقواشى الظلمانية ، فان تلك العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للآخر وانكشافه عليه ، وهى قد تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العينى وذات العالم كما فى علم النفس بذاتها وصفاتها وقواها ، والصور الثابتة فى الواح مشاعرها ، وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالم كما فى علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها ، ويقال له العلم الحصى والى العلم الحادث ، والمدرك بالحقيقة هيئنا ايضا هو نفس الصورة الحاضرة ، لا ما خرج عنها ، و اذا قيل للخارج : انه معلوم فذلك بقصدتان كما أن الموجود قد يطلق على نفس الوجود وقد يطلق على المهيبة الموجودة ، و الموجود بالحقيقة هو القسم الاول وهو المتعين المتميز فى الواقع دون المهيبة لانها فى ذاتها امر مبهم غير معينة الذات ، فاذا اطلق عليها لفظ الموجود فانا هو بقصدتان من جهة ارتباطها بالوجود وقد اشرنا مراراً الى أن العلم ضرب من الوجود ، بل عينه ، فوزان العلم وزان الوجود ، فكلهما وجد لنفسه فهو معلوم لنفسه وكلما وجد لشيء آخر فهو معلوم لذلك الآخر ، لكن الهوى وجودها بالقوة فهى غير موجودة لذاتها فهى غير عالمة بذاتها ، ولا الصورة الجسمية والنوعية موجودة لذاتها فلا تكون معلومة لذاتها ولا الهوى عالمة بها كما عرفت . فاذن العلم بالشيء ، بالحقيقة هو حضور ذاته عند العالم ، وهو اتمسمى العلم بالشيء لا بصور صورة هى غير ذات الشيء المعلوم ، اذ لا علاقة بين العالم وبين الذات التى هى غير الصورة العلمية ، فمن

(١) اثنتية الشيئين اعم من ان تكون بحسب المفهوم خاصة كما فى العلاقة الاتحادية التى فى علم الشيء بذاته ، او بحسب الوجود ايضا كما فى الارتباط الوجودى الذى فى علم الشيء بالغير سواء كان ذلك الارتباط بنحو العملية او القبول والانصاف - سرقده .

ذهب (١) الى ان العلم بالغير منحصر في ارتسام صورة منه لا غير فقد اخطأ و انكر اتم قسمى العلم نعم لوقيل ان العلم بالاشياء التى ليس وجودها الخارجى وجودا ادراكيا - كالأجسام الطبيعية وحر كاتها واحوالها - منحصر في حصول صورة أخرى مطابقة ايها لكان حقا لكن اكثر الاقوام ذاهلون عما حققناه (٢) من ان لاصور لهذه الماديات والظلمات عند أحد ، ولا انكشاف لها عند مبادئها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها ، هي بالحقيقة (٣) تمام ماهياتها الموجودة بها .

(١) هم «المشاؤون» فحصروا العلم الحضورى في علم الشئ بنفسه ونفوه في العلم بالنير وذهبوا الى ان علم الواجب (تعالى) ايضا بالاشياء الممكنة حصولى ارتسامى فقد انكروا اتم قسمى العلم في العلم بالنير . سرقده .

(٢) اشارة الى ما ذهب اليه في نحو وجود العلم الحضورى - بعد القول بشجره مطلق العلم جزئيا كان او كلياً - وأن المشهود في العلوم الحمولية الجزئية هو المثل المتعلقة والصور البرزخية وفي الكلية أرباب الانواع ، وهى وجودات خارجية ذوات آثار خارجية . و اما ما نجده من عدم ترتب الآثار على الصور الذهنية فانما هى الآثار المترتبة عليها فى ظرف المادة لا آثارها فى نفسها على انها مشهودة من بعيد وذلك منشأ كليتها وابهامها وغير ذلك .

و الى ذلك يرجع ما قد مناه فى التعليل السابق : أن النفس باتحادها بالضوء المتحدمع الصورة الحاصلة تجد الصورة الحاصلة بعينها ، فان الذى تجده هو التوسيطية من الحركة دون القطعية ، والتوسيطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا (فى البحث عن الحركة الجوهرية) ان الثبات من شؤون التجرد . واما حصول العلم الحسى بالحركات والتغيرات فانما هو علم بالحركة والتغير لا حركة وتغير فى العلم فافهم ذلك خط مدخله .

(٣) اى : انوار هى قواعد ومخروطات انوار ارباب الاسناف المادية القيمة بها كتقويم النفس باشرافها للبدن ، وتمام ماهياتها التى بها هى معنى وجوداتها لاشيائاتها المفهومية وكيف لا تكون هى تمام وجوداتها ؟ وهى مبادئها وغاياتها ؟ والسبب التامى للشئ وكمالها لبدوان يكون للشئ نحو اتحاد به والا ، لم يكن تاما . و كماله ، و غرضه (قده) ان لا يتوهم احد ان هذه الماديات حينئذ لا تكون معلومة بماهى للمبادئ لعدم صلوحها للعلم والمعلومة بالذات على ما صرح به ، فدفعه (قده) بان تلك الانوار التى هى علوم حضورية ومعلومات بالذات تمام حقائق تلك الاسنام ، فحضورها حضورها كحضور كامل الشئ المستلزم لحضور ناقصه الوجودى ، وحضور الحقائق المستلزم لحضور قائلها المتصلة بها فليست هى كالمورد الارتسامية فى اذهانتنا من ذوات الصور فانها ليست اسبابا فاعلية لها ، ولا اتصالها مثل ذلك الاتصال الذى

ومنها انه يجب ان يعلم ان المعقول بما هو معقول (و هو المعقول بالحقيقة والذات) وجوده في نفسه ووجوده لعاقله ومعقوليته، شيء واحد بلا اختلاف جهة ،

— كان باعتبار الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة فلا جرم ليس حضور هذه الصور الامتثالا للملم الضيف بنوات الصور ، ومع ذلك فهي ايضا بوسيلة هذه الصور التي كأنوار متصلة بها تنكشف انكشافا ، الا ترى ان بالصورة المبصرة بالذات ينكشف المبصر بالمرض ولا يشذ شيء منه ؟ ولكن اين هذا من ذاك ؟ ولك ان تسمع الانوار العلمية في كلامه من تلك القواعد بشمولها وجود الاصنام في اصحابها بنحو اعلى وابط في مقام ارفع واشمخ.

وان سئلت من الحق فاقول : عدم كون هذه الماديات والظلمات انوارا علمية اما هي بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبادئ العالية - وخصوصا بالنسبة الى المبدء المبادئ - فهي علوم حضورية فليبقوه معلومات بالذات وان لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم الفنا في الذات ، فحولها للمادة يتألف العلم فينا ، اذ لنا محيطين فلسنا مدركين نالين لها ، واما بالنسبة الى المحيط بالمادة وما فيها فحضورها للمادة حضور له اذ لم يشذ المادة عن محيطه ، بل حضورها له بنحو اشد لان لها حضورا للفاعل بالوجوب لان نسبة المعلوم الى فاعله بالوجوب والحضور الامكاني الذي لها في القابل ايضا محاط ، وكذا الفرق والقيبة والدثور - التي جعلها (قده) موانع الادراك والمدركة بالذات - انما هي موانع بالنسبة اليها واما بالنسبة الى المبدء المحيط ووحدته الجمعية وحضوره في كل دابر وحاضر وغابر ، ونباته في كل متجدد وذائل ودائر وانه الاصل الثابت في كل اصل وفرع ، والضمني المحفوظ في كل صورة وشكل ووضع فالفرق بما هو فرق عين الجمع ، والقيبة بما هي قيبة عين الحضور وكذا الدثور عين الثبات والظلمة عين الضياء وفي الدعاء : ويامن لا يوارى منه ليل داج ولا بحر عجاج ولا سماء ذات ابراج ولا ظلم ذات ارتجاج وارتجاج يامن الظلمة منده ضياء (الدعاء) ولا سيما قد علمت ان الوجود في كل شيء هو الاصل وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك بل لا حاجة - في كون تلك الماديات ملما وعالمة بالمبادئ - الى التجريد كما قال تعالى : «ان من شيء الا يسبح بحمده» نعم هي عالمة بالمبادئ علما بسيطا لا مركبا كما مر.

واعلم انه كما ان الحياة حياتان : حياة بمعنى الدرك والفعل - كما يقال : «الحى هو الدراك الفعال» واول مراتب الدرك هو اللمس ، واول مراتب الفعل هو الحركة بالارادة ، وهذه الحياة خاصة بالنفوس الحيوانية وما فوقها - وحياة مساوقة للوجود وهي سارية في كل شيء دائرة مع الوجود حيثما دار ، بل عينه، كذلك العلم علمان : علم معتبر في الحياة بالمعنى الاول وهذا هو العلم الخاص وعلم مساوق للوجود متأس به في السراية ، بل عينه، وبهذا يجمع ،

وكذا المحسوس بما هو محسوس (وهو المحسوس بالذات اعنى الصورة الحسية المتمثلة عند الجوهر الحساس) وجوده فى نفسه و وجوده للحاس ومحسوسه شئ واحد بلا اختلاف جهة فموجوده لغيره (١) لم يكن معقولا لذاته ولا محسوسا لها كالصور الطبيعية والجمادية وغيرها ، وكالبصر والسمع وسائر الحواس ، ولهذا لم تكن تحس بذواتها ، فالبصر لا يحس البصر ، ولا السمع يدرك السمع ، بل النفس تدرك البصر وما يبصر به والا بصار جميعا ، وتدرك السمع والمسموع والسماع جميعاً لأنها موجودة لا لذواتها .
فاذا ثبت هذا فتقول لو كانت الصورة المعقولة قائمة بذاتها لكانت موجودة

— بين نفي المصنف كون الماديات علما ومعلومة للمبادئ وبين اثبات كون الوجود عين العلم وظايره المستلزم لكونها علما وعالمة بالمبادئ ولوعلمها بسيطا فضلا عن كونها علما ومعلومة للمبادئ — سقده .

(١) ان قلت : جميع الاشياء حتى المجردات وجودها لغيرها اعنى القيوم (تمالى) ، بل الكل روابط محضة به لان لها وجودا فى انفسها وهى عين الوجود لغيرها الذى هو جاعلها القيوم (تمالى) كما مرفى السفر الاول ردا على بعض الاجلة ، فيلزم ان لا يكون المجردات كلاً سوى واجب الوجود بالذات عالمة بذواتها .

قلت : المراد بالوجود للغير ههنا الحلول فيه ، والمراد بالغير هو المادة بالمعنى الاعم فتشمل المادة الاولى والثانية والذوئوع ، فالمانع فى محسوبة البصر للبصر (مثلا) هو وجوده للغير الذى هو المادة لا وجوده للغير الذى هو النفس .

ان قلت : البصر والسمع وما فوقهما من القوى مجردة عند المصنف (قده) فوجودها لذواتها فينبى ان تدرك ذواتها .

قلت : هذه المذكورات وامثالها قواعد القوم وهو (قده) يرافقهم فيها كما قال فى بعض مقالاته : « تشاركهم فى البدايات ونشترك عنهم فى النهايات ، والقوى عندهم منطدمات فى المواد مع انها عنده ايضا شديدة الحاجة الى المظاهر ولذا احتاجت فى ادراكاتها الى حضور المادة ونحوه وليست مجردات تامة التجرد كالمعلقة حيث لا يكون الارواح الدماغية محللا ولا مظهرا . وايشا من يلزم ان الصورة المحسوسة لو فرضت مجردة لكانت حسا وحاسا ومحسوسا يلتزم ان الحس المجرد تجرداً برزخيا حس وحاس ومحسوس لذاته ، وحاسيته حاسية النفس لان النفس كل القوى ومحسوبته محسوبة الصورة المدركة او الصورة المدركة اشراق الحس وظهوره كما ان الحس ظهور النفس — سقده

لذاتها وصارت معقولة لذاتها فكانت عقلا وعاقلا ومعقولا . وكذا لو فرضنا الصورة المحسوسة امرأ مجرداً قائما بذاته كسان محسوسا لذاته و كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لذاته فصارحساً وحاساً ومحسوساً كما صرح به بعض توابع «المشائين» من ان الطعم لو فرض قائماً بذاته لكان طعماً لنفسه . و بهذا التحقيق اندفع ما اورده «شيخ اتباع المشرقيين» من أنه لو كان العلم هو عين الحصول لكان كل جماد عالماً بذاته وبالأعراض القائمة به . اذا ما من جماد الا وقد حصل له ماهية وحصل له بعض الصفات ، وذلك لما قد مر ذكره من ان الصور الجمادية وما يجري مجراها لما كانت حاصلة للمواد لم يحصل ذواتها لها لان القائم بغيره كانت انيته له بعينها انيته لمحلها فلو حصل لمشيء - صورة كان او عرضاً - يكون حصوله في الحقيقة لمحل ذلك ، لانه فان ما ليس له حصول لنفسه - سواء كان له حصول في نفسه اولاً - كيف يحصل لمشيء .

وايضاً قد لاح لك منا ان هذه الاجسام الطبيعية و احوالها وجودها مشوب بالاعدام والحجب الظلمانية في انفسها ، فضلاً عما تحتف به من الفواشى الخارجية ، فالمانع من المعلومية عندنا في الجماد وغيره لذواتها ليس مجرد كونها ذات محل ومادة او كونها ذات ملابس و غواشى لاحقة لذاتها ، بل نحو وجودها في نفسها مانع عن تعلق العلم بها عقلياً كان او حسي ، وقد اشرنا الى ما في الوجه الثاني من الخلل والقصور .

وهم وتنبهوا علم ان بعض الناس زعموا ان الحكماء استدلوا على كون كل مجرد عاقلاً بالاستنتاج من موجبتين كليتين (١) في الشكل الثاني ، حيث انهم استنتجوا من قولهم : «كل صورة غير جسمية ذات مجردة عن المادة و كل صورة معقولة بالفعل من الشيء ذات مجردة عن المادة» قولهم : «ان كل صورة غير جسمية معقولة بالفعل»

(١) او بانكاس الموجبة الكلية كنفسها بان قالوا كل عاقل مجرد ، وكذلك قالوا كل معقول مجرد ، وينمكن ان يقولوا : «كل مجرد عاقل وكل مجرد معقول ، و اذا كان الاصل صادقاً كان العكس صادقاً فزعم البعض انهم اثبتوا المطلوب بهذا المنهج حاشاهم من ذلك وقولهم : كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل ، (مثلاً) ليس من باب الانكاس الاصطلاحي بل من باب قضيتين كليتين كل منهما مبرهن عليه اتفق أن كلاهما عكس لنوى الاخرى - س قد

والحال ان الموجبتين فى الثانى لانتجان ، وذلك وهم فاسد ، بل انهم قالوا : وكل ما هو موجود مستقل الوجود مجرد عن المادة فصورة ذاته موجودة لذاته لا لغيره فيكون معقولا لذاته وعاقلا لذاته او قالوا ان كلما هو مجرد عن المواد اما ان يصح ان يعقل اولا يصح . ومحال ان لا يصح ان يعقل (١) اذ كل موجود يمكن ان يعقل بوجه فصحة مقولته اما بان لا يتغير فيه شئ ، حتى يصير معقولا بالفعل ، او بان يتغير فيه شئ . كالحال فى المقولات بالقوة من الاجسام وغيرها التى تحتاج فى معقوليتها الى نزاع وتجريد مجرد ينزعها ويجردها عن المادة وعن غواشيتها حتى تصير معقولة بالفعل بعدما كانت معقولة بالقوة ، لكن الشق الثانى لا يصح فى المجرّد بالفعل - اذ كل ما له من الصفات والاحوال بالامكان العام فهو له بالوجوب ادلا انفعال ولا تغير له فلا يسع له شئ لم يكن ، فكلما يجوز له يجب له فلما جاز كون كل مجرد معقولا فوجب ان يكون معقولا بالفعل دائما فوجب ان يكون معقولا لذاته مع قطع النظر عن غيره فهو عاقل لذاته (٢) فان لم يكن عاقلا لذاته بالفعل لكان معقولا لذاته بالقوة وقد فرضناه

(١) ولو بالوجوه العامة مثل انه موجود وواجب او ممكن او غير ذلك - سرقده .

(٢) اذ لو كان معقولا لغيره والغير عاقلا له لكان موجودا لغيره فلم يكن مجردا عن المادة بالمعنى الاهم من الموضوع وقد فرضناه مجردا هذا خلف .
ان قلت : لانسلم الخلف لم لا يجوز ان يكون معقولا للغير بالعلم الحضورى لا بالارتسام والحلول ؟ .

قلت : هذا الدليل من المشائين وهم بصرون الماقلية والمقولية للغير فى الارتسام ومبهمنا لما كان المفروض ان المجرّد معقول بالذات والمعقول بالذات وجوده فى نفسه عين وجوده لما قبله لزم حلول نفسه وارتسام ذاته فى الغير الذى هو عاقله .

ان قلت : ليست الصورة الكلية التى فى عقولنا مجردة ؟ كما قال المحقق « الطوسى » (قده) : « النفس مجردة لتجرد عناصرها مع انها حالة فى النفس فيطّل قولكم : لو كان ذلك المجرّد معقولا للغير كان حالافيه فلم يكن مجردا وقد فرضناه مجردا هذا خلف .

قلت : على مذهب القوم ليست مجردة عن الموضوع الذى هو النفس ومرادهم بتجردها التجرد عن المادة الخارجية ولو احققها واما على مذهب المصنف (قده) فانتقل بشاهدة النفس لارباب الانواع من بعد بل باتحادها معها فلم تكن هنا صورة حالة فى موضوع حتى تكون مادة للنفس .

معقولا بالفعل هذا خلف .

و ههنا شكوك يجب اذالتها .

الاول ان كون الشيء عالما بنفسه ينكشف له المعلومات ، حال خارجي مفائر

ان قلت : على مذهبه (قده) يلزم ان تكون مجردة عاقلة لذاتها وكون الصور الكلية عاقلة لذاتها ظاهر البطلان .

قلت : نلتزم ذلك كيف ؟! وهي نفس وعقل وهما عاقلان لذاتيهما ، و استبعادك منشأ الخلط بين ماهية الشيء ووجوده فان ماهية الصورة الكلية الفرسية عاقلتها ظاهر البطلان وهو (قده) لا يقول باتحاد هذا المفهوم مع العاقل ، بل باتحاد وجودها (اي : وجودها النوري العقلي) مه ' ووجوده عاقل لذاته بعين عاقلة مدركها .

ان قلت : بل يمكن تنميم الدليل بان يقال : فهو عاقل لذاته ، اذ المعقولة والمعاكلة متضافتان والمتضافتان متكافئتان ، فاذا كانت المعقولة في مرتبة ذات المجرى بحيث لا وجود له الا المعقولة كانت المعاكلة ايضا في مرتبة ذاته لان المفروض قطع النظر عن جميع الاغيار في المعقولة .

قلت : نعم استدل المصنف (قده) بهذا التكافؤ على اتحاد العاقل والمقول في العلم بالنبر ايضا في رسالة « المشاعر » وغيرها ولكن عندي انه لا يثبت المطلوب مطلقا بهذا . اذ التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التضاف لا يقتضي ازيد من تحقق احد المتضافين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لا مقدما ولا مؤخرألا الاتحاد كيف ؟! والملة متافئة للملول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعي الاثبات المعية في المرتبة بين طرفي كل منهما و سلب الترتيب بينهما ، لا اتحادهما وجودا وحيثية ، والا ، اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة ، وهذا ونحوهما من التضاف الذي هو من اقسام التقابل بالاتفاق كما سيصرح به . فما ذكر من انهم قطع النظر عن جميع الاغيار معقول فمع قطع النظر عنها عاقل ممنوع انسلك مسلك التضاف لان مفهوم المقول بالنظر الى مفهوم العاقل معقول كيف ؟! وكل مضاف امر مقول بالقياس الى الغير ، والفرس ان المفهومين المتضافين كما انها بمجرد تقاير مفهومهما لا يقتضيان تكرار الوجود والحيثية لا يقتضي تكافؤهما ايضا الاتحاد ولا التكرار ولا يأتى الاتحاد بدليل من خارج . نعم لو تمسك بالاشافة واريد اضافة اشراقية وجودية - و ان للمقول بالذات وجودا رابطا وان ذلك يقتضى ضربا من الاتحاد والاتصال في مقام الظهور بالاتحاد من المقام العالي - لكان موجها وسبأتي في مبحث علم الواجب (تعالى) ما يؤيد هذا فانتظر .

والاشافة انه ليس مراده (قده) لافى تلك الرسالة ولا في غيرها) التمسك بمجرد التضاف بل الملك في الاستدلال ان لا وجود ولا شأن للمدرك الا المدركة لانه نوري علمي ، وقد قرر ان

لنفس حقيقته من حيث هي فلا يكون العلم نفس حقيقة العالم وحدها من غير انضمام صفة زائدة والا ، لكنت ذاته من حيث هي هي مصداقا لصدق مفهوم العالم فان كل شيء في نفسه هو هو وكل مهية من حيث نفسها ليست هي الالهى فلا بد في كون الشيء عالما بنفسه (مثلا) من امر آخر غير نفس ذاته ليكون بحسبه مصداقا للعالمية ومعلومته فكيف يكون علم المجرد بذاته عين ذاته .

اقول : هذه مغالطة مناشأها الخلط بين الوجود والمهية ، فان لفظ «الذات» قد يطلق ويراد به الهوية الشخصية ، وقد يطلق ويراد به المهية النوعية والعلم في الجوهر القائم بذاته هو عين وجوده ، لانه لو فرض (١) له مهية كلية كان معنى تلك المهية عين معنى العلم فذات المجرد بذاته وهويته مصداق لصفة العلم بلا انضمام شيء آخر اليها وقد علمت مرارا ان صدق المفهومات المتفارقة على شيء لا يستدعي تقاير

الوجود التدرى علم ومعلوم بحيث لو فرض عدم جميع اغياره ووجود ذاته لكان وجوده وجوداً نورياً ادراكياً واذا كان مدركا والحال منه فمدركه ذاته اذا المفروض عدم الاغيار كما في المجرد بذاته بلا تجرييد مجرد اباه حيث لا وجود له سوى المدركة وذاته مدركة لذاته.

ولا يجري ما ذكر في المعلوم بالذات لان المعلوم ملول بالعلة المتائرة لامع قطع النظر عن جميع الاغيار حتى العلة ، بخلاف المعقول بالذات فانه مع قسح النظر عن جميع الاغيار معقول ، وعنوان المعقول غير محتاج الى العلة كما في الحق (تعالى) ، وان احتاج فمن جهة عنوان المعلوم والامكان ، ومسلك التضايف ايضا تام لان جهة التكافؤ في القوة والفعل فان المعقول بالفعل يستدعي الماقل بالفعل - س. قده .

(١) الفرض هنا اعم من تجويز العقل وتقديره ، او بمعنى تقدير العقل على التحقيق من كون المعقول والنفس ايضا انواراً ساذجة . وحاصل كلامه (قده) انه في الواجب (تعالى) هذه الصفة كسائر صفاته الكمالية عين وجوده ولا ماهية له حتى يقال : «انها ليست عين ماهيته او يقال : «انها عينها ايضا» الا ان يقدم الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو فيقال : «انها عين وجوده وماهيتها في سائر المجرادات هذه كسائر صفاتها عين وجودها لا عين ماهيتها اذ الماهية في كل شيء ليست من حيث هي الالهى لاعالة ولا لاعامة كسائر طرفي النقيض ، بل في العلم كسائر الصفات حيث يقال : «انها عين الذات الوجودية للمجرد المتميز شيئتها الوجودية كما علمت ، فوجود الصفات عين وجود المجرادات لا مفهومها عين مفهومها - س. قده .

جهات الصدق اصلا ولا يقدح كثرتها في وحدة الذات الموصوفة بها الا ان يوجب تغاير الحيثيات .

الثاني اعترض «صاحب المباحث المشرقية» على الحكماء في حكمهم ان علم كل مجرد بذاته غير زائد على ذاته بقوله: «انه لو كان كذلك لكان كل من عقل مجرداً عقل كونه عاقلاً لذاته وليس كذلك ، اذ انبات كون المجردات عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم برهان مستأنف اذ بيان اثبات عاقليتها غير بيان اثبات وجودها ، الا ترى ان من اثبت وجود الباري جل ذكره بنحومن البرهان لم يكف به في اثبات علمه ؛ بل يلزمه اقامة الحجة الاخرى له .

والجواب بوجه عرشي بعد ما مر من ان عقل المجرد لذاته عين وجوده الخاص القائم بذاته ، لا بغيره ، فهذا النحوم الموجود لا يمكن ان يحصل لغيره مطلقاً (١) فضلاً عن من يحاول البرهان على وجوده ، والذي يحصل له عند اقامة البرهان صورة علمية مطابقة لمعنى كونه موجوداً فهي ناقصة حصلت به موجودة لشيء آخر هو نفس ذلك المبرهن او عقله فيكون في هذا النحوم الموجود حاصل له لاحصا لذاته ، فيكون هذه الصورة معقولة له لامعقولة لذاتها لما ثبت ان كلاً ما وجوده لغيره لم يكن حاصل الا لذللك الغير لا لذاته ، فذللك الغير عاقل له فقط ، لاهو عاقل لنفسه في هذا الوجود ، بل في وجود آخر له عند ما يقوم بنفسه ، فعلى هذا لا يلزم من كون وجود المجردات القائمة بانفسها عين معقوليتها لذواتها ان يكون وجودها القائم بغيرها عين معقوليتها لذاتها ، بل هو عين معقوليتها لذللك الغير ، فلم يلزم ان من عقل ذاتها عقلها عاقلة لذاتها . اللهم الا ان يعلم احد ذاتها بالعلم الحضوري الاشراقي كما يقع لبعض السالكين من اصحاب المعارج عند فنائهم عن بشريتهم وعروجهم الى السموات العلى .

(١) اى: ولولا اصحاب المعارج بالعلم الحضوري ولكن الحضوري التام الاكتناهي، فان

الحضوري له مراتب كما ان علم النفس بذاتها حين كونها عقلاً هيو لانيا وحين كونها عقلاً بالفعل وحين كونها عقلاً فالاً مثلاً كلها حضوري ولكن اين حضوره من حضوره؟ وشتان بين النور وبين الظلمات والديجور، وبين النور ونور على نور فلا منافاة بين النفي هنا وبين الاثبات المشار اليه بقوله: «اللهم الا ان يعلم احد» - س. قد.

الثالث أن كثيراً من المنتسبين إلى العلم والفضل زعموا أنه عند كون الشيء عالماً بذاته ومعلوماً لذاته ، يلزم اختلاف الحيتين ، وإن موضوع العالمية غير موضوع المعلوماتية بالاعتبار و«صاحب حواشى التجريد» قايس ذلك على معالجة الشخص نفسه إذ لا شك أنه من حيث كونه معالجا ، غيره من حيث كونه مستعلجا فالمتأثر النفس من حيث مالها من ملكة المعالجة ، والمتأثر هي من حيث مالها من استعداد قبول العلاج ، والعجب أنه قايس بين اختلاف امرين لا يوجب تكثراً أصلاً لافى الخارج ، ولا فى الذهن . ولا فى الذات ، ولا فى الاعتبار كالعالمية والمعلوماتية ، وبين اختلاف امرين لا بد فيه من التكثر فى الخارج والعين دون الذهن والاعتبار فسان التأثير التجددى والتأثر التجددى (و هما جنسان عايلان) لا يشتركان فى ذاتى اعنى مةولتى أن يفعل وأن يتمل ، فالقوة الانفعالية لا بد لها من مادة جسمانية فعند انفعال النفس بحصول حالة نفسانية جديدة لا بد لها من مادة بدنية حاملة لقوة الانفعال حتى ينتقل النفس بها من حالة الى حالة اخرى حتى لو فرضنا النفس غير متعلقة ببدن مهادى لا يمكن لها عند ذلك استكمال بكمال مجدد والانفعال بصفة حادثة لها ، فبالحقيقة : المعالج (١) - يعنى المداوى المفيد للشفاء والدواء - هو قوة أجل وارفع من النفس - الطبيعية فضلا عن المريضة والمستعلج يعنى المريض الممنوع بالافة والنقص ، وهو الامر المتعلق بما هو منبع الافة والشر وهو المادة او ما ينصل بها من جهة اتصاله بها - واء كان صورة طبيعية او نفسانية ، فالموضوع فيهما مختلف ذاتا واعتباراً و أما موضوع العالمية والمعلوماتية فهو لا يستدعى اختلافاً لا فى الذات ولا فى اعتبار الذهن كما صرح « به الشيخ » فى كثير من كتبه .

الرابع أن جمهور المتأخرين زعموا أن التضايف مطلقاً (٢) من اقسام التقابل ،

(١) ان كان هذا مؤاخذه بشبهه المؤاخذات اللفظية ، اذ اثبات الوسائط للإفعال الجزئية لا ينافى الاستناد الى الفاعل الحقيقى فى الحقيقة وان لا يؤثر فى الوجود الا الله كما سيجىء الا ان لا يكون هذا الكلام منه مؤاخذه . بل بيان الواقع فى تقابل الجهتنا - س قد .

(٢) وبمد هذا كله ، فالحق أن التضايف مطلقاً من اقسام التقابل وان المتضائفين بما هما متضائفتان متقابلان وذلك انهم ذكروا ان اضافة الشيء كونه بحيث لا يمتل ماهيته الامع تمتل ماهية اخرى مقولة معها ، فالإضافة نسبة متكررة والمتضائفتان هما الشبثان المقول كل منهما مع الآخر

وان كل متضائفين متقابلان ، لما سمعوا ان القوم ذكروا في بحث التقابل ان من اقسامه الاربعة تقابل التضاييف ، ولأجل ذلك حكموا بأن اضافة العالمية مفارقة (اي مقابلة) لاضافة المعلوماتية ، فاذا ورد عليهم الاشكال في كون الذات الواحدة عالمة و معلومة في علم الشيء بنفسه : من انه يلزم اجتماع المتقابلين ، تفصوا عنه بان التغير بين موضوع العالمية والمعلومية هناك امر اعتباري ، ولم يفتنوا بان التغير الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين ، ثم لو ذهبوا (١) الى ان اضافة العالمية في البسيط امر اعتباري ذهني لا تحصل له في الخارج وكذا المعلومية فذلك من أشنع الكلام واقبح القول وهو مصادم للبرهان ، ولأجل هذه الشبهة الركيكة انكر قوم من القدماء علمه (تعالى) بذاته فالذي تحسم بمعادة هذه الشبهة انه ليس وجود كل مفهومين متضائفين مما يقتضى تغييراً بينهما بوجه من الوجوه فضلاً عن التقابل فان مفهوم العالمية (مثلاً) لا يقتضى ان يكون وجودها بعينها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه اصلاً ، بل ولا شيء من المفهومات المتباعدة الوجود ايضاً بمجرد يقتضى ذلك الا ببيان وبرهان ، لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات احدية ، فبعض المتضائفات (٢) يحكم العقل بتقابلها كالعلاقة والمعلولة والتحريك والتحريك والمستعد

→ بالقياس الى الآخر المقول معه وبالقياس اليه ، ولا معنى لثقل الشيء مع نفسه وبالقياس الى نفسه . وان شئت فقل : لا معنى لثقل النسبة المتكررة بين الشيء ونفسه فكل متضائفين متماثلان لذاتيهما وهو التقابل . وقد تقدم بعض الكلام في هذا المعنى في بحث التقابل في السفر الاول - طمذهله . (١) والحق أن نوع الوصفين المتحددين مادة ، المتعلق احدهما بالآخر (كالضارب والمضروب ، والقاتل والمقتول ، والمائل والمائل والمحبوب والمحبة) ، وغيرها) لاتضاييف بينهما ، وانما النسبة بينهما نسبة غير متكررة ، ثم الذهن ربما يمتدح النسبة التي بينهما في الطرفين فيضمها الى كل منهما فيعود تضاييفاً اعتبارياً ويعبر عنهما بمثل الضاربية والمضروبية والقائلة والمقتولة والمائلة والمقولة ، الى غير ذلك فبين الفاعلية والفعلية تضاييف دون الفاعل والمفعول ، وموطن هذا التضاييف المجهول كموطن طرفيها ظرف الاعتبار ، ولا برهان بمصاد ذلك كما ذكره . - طمذهله .

(٢) لو كان عدم الاجتماع بينهما من جهة قيام برهان خاص كما ذكره كان امتناع الاجتماع بينهما لوسط البرهان لافانتيهما فلم يمكن تقابلها فانه المناهضة الفاتية وقدر غير بينهما -

والمستعد له والتقدم والتأخر لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لأفنى مجرد المفهوم كما اشرنا اليه ، وبعضها ليس كذلك كالعلمية والمعلومية وما يجرى مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك ، فالذى يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ماهو من الضرب الثانى .

فاذا تمهدت هذه المقدمات فلنشرع فى تحقيق علمه بذاته و بما سواء وكيفية علمه بالاشياء المبدعة والكائنة و مراتب علمه (تعالى) بها كالناية والقضاء والقدر والكتاب فى عدة فصول اخرى .

الفصل (٢)

فى اثبات علمه بذاته

كأنك بعد تذكر ما اسلفناه من الاصول لا تحتاج الى مزيد بيان لهذا المطلب . فنقول زيادة فى التوضيح : ان حقيقة العلم (١) لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود - بشرط سلب النقائص العدمية و عدم الاحتجاب بالملايس الظلمانية ، و ثبت أن كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهى حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لاغير ، و هذا الحصول او الحضور لا يستدعى تغايراً بين الحاصل والمحصل له ، والحاضر والذى حضر عنده ، لافى الخارج ولافى الذهن - فكل ماهو أقوى وجوداً وأشد تحصلاً و أرفع ذاتاً من النقائص والقصورات فيكون اتم عقلاً ومعقولاً وأشد عاقلية لذاته ، فواجب الوجود

— تقابل هذا خلف . ثم الملة والمعلول لا تنايف بينهما ، وانما هو نسبة غير متكررة ، وامتناع الاجتماع بينهما لمكان توقف المعلول على الملة ولا معنى لتوقف الشيء على نفسه ، لالمكان التقابل بينهما كيف ؟ وبينهما كمال المساغة . نعم بين العلية والمعلولية تنايف اعتبارى ، وطنه وموطن طرفيه ظرف الاعتبار وكذاالتنايف بين التحريك والتحرك والمستعدوالمستعدله على قياس ما ذكرنا فى الملة والمعلول . نعم بين المتقدم والمتأخر تنايف حقيقى ولذلك يمتنع اجتماعهما لذاتهما ، لا لآخر - طمدظله .

(١) سلك الى اثبات العلم بالذات من ثلاث طرق : احداها ما فى قوله : «ان حقيقة العلم الى آخره » وهو برهان انى اشبه باللمسى . والثانية ما فى قوله فى «تذكرة» : «قد قرع سمك» ، الى آخره . والثالثة ما فى قوله : «وايضاً كيف يسوغ» ، الى آخره - طمدظله .

لما كان مبدء سلسلة الوجودات المترتبة في الشدة و الضعف و الشرف و الخسة من العقليات والحيات والمبدعات والمكونات فيكون في أعلى مراتب شدة الوجود و تجرده ويكون غير متناه في كمال شدته ، وغيره من الموجودات وان فرض كونها غير منتهية في القوة بحسب العدة والمدة لكنها ليست بحيث لا يمكن تحقيق مرتبة اخرى في الشدة هي فوقها ، فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي كان وزان عاقلينه لذاته على هذا الوزان ، فنسبة عاقلينه في التأكد الى عاقلية الذوات المجردة لذواتها كنسبة وجوده في التأكد الى وجودها ، فعلم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نورية و جلاء و ظهوراً ، بل لانسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه بذواتها كمالا نسبة بين وجوده و وجودات الاشياء . وكما ان وجودات الممكنات منطوية مستهلكة في وجوده (على ماضى بيانه بالبرهان) فكذلك علوم الممكنات منطوية في علمه بذاته (تعالى) وقد علمت ايضا ان وجود حقيقة الوجود التي لا يخرج عنها شيء من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم التي لا يعزب عنها شيء من العلوم والمعلومات .

تذكرة : قد قرع سمك فيما مضى في الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كلما حكم به العقل انه كمال لموجود ما . من حيث هو موجود ، ولا يوجب تخصصا بشيء ادنى (١) ولا تنفيرا ولا تجسما او تركبا ، ثم تحقق في موجود من الموجودات . كان ممكن التحقق في الموجود الحق بالامكان العام ، فيجب وجوده له لا محال فالاولا لكان

(١) هذا ميار معرفة الكمال له (تعالى) وعطف تفسيرى عليه اى : لا يشترط عروضة للموجود بنحوص الاستعداد فيه ، و التخصص بشيء ادنى هو التخصص بالهيولى في عروض القوة و الاستعداد والتقدير كمعرض المنى فانه مشروط بالحركة والتجسم كما في عروض اللون والطعم مثلا ، وهذا كله هو التخصص الطبيعى ، والتركيب هو التخصص التعليمى اى : الانقسام الى الاجزاء المقدارية ، وهذه السلوب وان كان بعضها لازم البعض الا انه يجوز انفكاكها في الاعتبار كما ان القوة ترجع الى الهيولى مع قطع النظر عن مقارناتها ، و الزمان يلزم الحركة ولو كانت مجردة عن غيرها ، واللون والطعم من عوارض التجسم و كالاستعداد والتربيع (مثلا) فانهما من عوارض التقدير - من قدده .

فيه (تعالى) جهة امكانية مقابلة للوجوب الذاتي ، وقدم ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع الحثيات ، ولا شك ان العلم صفة كمالية للوجود بما هو موجود ولا يقتضى تجسماً ولا تقيراً ولا امكاناً خاصاً ، وقد تحقق في كثير من الموجودات كالذوات العاقلة فيجب حصوله لذاته (تعالى) على سبيل الوجوب بالذات .

وايضاً كيف يسوغ عند ذى فطرة عقلية أن يكون واجب كماله مفيضه قاصراً عن ذلك الكمال ؟! فيكون المستوهاب أشرف من الواهب . والمستفيد اكرم من المفيد ، وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف و فعلة محضة . ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية ، والى كل شيء أوفى بكل كمال غير مكثّر لئلا يقصر معطى الكمال عنه . فكان الواجب عالماً وعلمه غير ذات على ذاته كما مر .

الفصل (٣)

فى علمه (تعالى) بما سواه

قد مضى فى العلم الكلى أن العلم التام (١) بالعلة النامة اوبجهة كونها علة يقتضى العلم التام بمعلولها واياك أن تفهم من قولنا «جهة العلية اوحينية كون الشيء علة» نفس المعنى الاضافى (٢) من العلية المتأخر حصوله عن العلة والمعلول جميعاً ، بل الامر المتقدم على المعلول الذى به كانت العلة علة (٣) وبه حصل وجود المعلول

(١) المراد بالعلم التام بها : العلم بانيتها وماهيتها ان كان لها ماهية وليس المراد العلم بذاتها وصفاتها وجميع لوازمها ومن لوازمها المعلول . فالعلم بها بهذا النحو مستلزم للعلم بهاذ (كما قيل) لو اريد هذا لم يكن مفيداً والعلم التام بالمعلول ايضا (اي بذاته وصفاته وجميع ملزوماته - ومن ملزوماته العلة-) مستلزم للعلم بالعلة فلا وجه لقولهم : «ولا عكس» ثم ان عطف قوله : «واوبجهة» من عطف العام على الخاص لان الجهة اعم من كونها عين ذات العلة او اضافة عليها - س قد مر .

(٢) اذ لو كان المراد من العلية نفس الاضافة كان الاستلزام اى : اللزوم اذلاعية بين المتضايفين ذهنياً وخارجياً من الطرفين فلم يكن وجه لقولهم : «ولا عكس» - س قد مر .

(٣) كالصورة النوعية فى النار التى هي علة بالضميمة ومعلوم انها عين منشأية الحرارة وانها مقدمة على العلية الاضافية المحضة و على الحرارة فحضورها خارجاً او ذهنياً بما هي -

ولاشك أن قوام كل معلول بامر مقوم له محصل اياه بذاته بلا توقف على غيره ، و الا ،
 لكان هو مع ذلك الغير مقتضياً للمعلول ، و الكلام فيما يتوقف عليه وجود المعلول
 بالاستقلال ، فلا بد في كل علة مستقلة لمعلول أن يكون المعلول من لوازمها ، فكل
 معلول من لوازم ذات علته المقتضية اياه فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها - سواء
 كان حصولها في ذهن او خارج - حصل ذلك المعلول بخصوصه لما ظهر أنه من لوازم
 ذاتها وليس كذلك حال العكس فان المعلول لا يقتضى (١) العلة بخصوصها ، والا ،
 لكانت العلة معلولة لمعلولها ، بل انما يقتضى بامكانه وافتقاره علة ما ، فانيما تحققت
 علة ما بخصوصها تحققت المعلول بخصوصه ، وانيما تحققت المعلول تحققت علة ما
 لا بخصوصها ، فحصول العلة برهان قاطع على وجود المعلول بخصوصه وحصول المعلول
 برهان قاطع على وجود علة ما ، وهو دليل ظني على وجود العلة بخصوصها وانما عد

- منشأ حضور الحرارة ، وحكم النجم بما سبق او الطبيب الحاذق حيث يقول : الشيء الفلاني
 هكذا من هذا الباب - سقده .

(١) تفصيل المقام ان المراد بالمعلول اما ماهيته او حالها التي اشار اليها من الامكان
 او وجوده بما هو مضاف الى الماهية او وجوده بما هو وجود . واما حال الوجود التي هي امكانه
 الذي بمعنى الفقر فهو عين ذات الوجود فلم يكن شقاً آخر فان اريد الماهية . و معلوم انها
 لا كلية ولا جزئية - فلا يقتضى شيئاً ولا يستدعيه وان اريد امكانها (وهو سلب الضروريتين)
 فهو أوغل في الابهام فلا يستدعي الالة ما ، وان اريد وجود الماهية بما هو مضاف اليها فله
 حكمها ايضاً من حيث انه مبهم والمبهم لا يستدعي خصوصية ، وان اريد وجوده بما هو وجوده
 فالعلم به وان استلزم العلم بمقومه (كما مرفى شرح الخطبة أن معرفة حقيقة أى وجود كان
 بالحضور تستلزم معرفة مقوماته) لكنه من باب معرفة ذاته بذاته لا بمعلوله فان نحو الوجود
 وان كان معلولاً بالذات لكن الماهية التي هي معلولة بالعرض ما به المعلولية للوجود ، فالعلم
 يستلزم ما به المعلولية كما ان المحتاج يستلزم ما به الحاجة وهو الامكان والمتقدم يستلزم ما به
 التقدم والمستند يستلزم ما به الاستعداد وغير ذلك ، فمال يضاف وجود الى ماهية لم يسم معلولاً ،
 بخلاف العلة فانها بذاتها الوجودية و خصوصيتها الخاصة تقتضى المعلول الخاص ، كيف ؟
 وعند بعضهم تشخص المعلول بالفاعل كما مرفى مبحث الماهية - سقده .

الاستدلال من المعلوم على العلة (١) قسماً من البرهان ، وهو المسمى بالانى بالاعتبار الاول لا باعتبار الثانى فثبت وتحقق ان العلم بالعلة النامة اوجبهما المقتضية بوجوب العلم بالمعلوم . بل ثبت ان العلم بذى السبب (٢) لا يحصل الامن جهة العلم بسببه .
فاذا تمهد هذا الاصل الكلى فنقول : لما ثبت كون الواجب (تعالى) عالماً بذاته - ولا شك أن ذاته علة مقتضية لمساواة على ترتيب ونظام فانه مقتضى بذاته للصادر الاول وبتوسطه (٣) للثانى ، وبتوسطهما للثالث ، وهكذا الى آخر الموجودات فيلزم

(١) قد أوضحنا فى بعض تعليقات السفر الاول أن المفيد لليقين من الاستدلال الانى انما هو الاستدلال من بعض اللوازم العامة التى لا سبب لها على بعض آخر فحسب ، و ما عدا ذلك لا يفيد اليقين ، ولا يسمى برهاناً - ط مدخله .

(٢) قديين اولاً ان العلم بالسبب طريق الى العلم بالسبب مع جواز ان يكون للطريق آخر ، ثم ترقى وحصر كما قالوا : وان ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها ، وقد قيل : وان القاعدة مطردة فيما عدى البديهيات فانها ملومة بلامباى مطلقاً .

اقول : هذه القاعدة غير مخصوصة بالعلم النظرى بل العلم البديهي ايضا منطوق العلم بالعلة وان لم يستمر العالم فان ظهور المعلوم - أى شىء كان - ليس خلواً عن ظهور العلة الحقيقية ، بل هذا الظهور ينسب الى العلة اولاً وبالذات والى المعلوم ثانياً وبالمرض كما قال سيد الموحدين «على» (عليه السلام) «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله وقال سيد الشهداء ابنه «الحسين» (عليه السلام) : «ألفبرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك عمت من لا تراك » وهذه القاعدة فى المجهول بالذات الذى هو الوجود فى كمال الظهور حيث افك عرفت ان الوجودات الخاصة هويات ارتباطية بل عين الروابط والتعلقات - سرده .

(٣) هذا التوسط بالنظر التفصيلى الى مراتب الوجود المتفاوتة شدة وضماً وشفافاً و خسة وان تلك المراتب ماددة عن البارى الفعال بالنظام والترتيب الاشرف فالاشرف الى ما لا أخس منه بقاعدة «امكان الاشرف» كما هو المشهور . واما بالنظر الاجمالى وان الوجود المنبسط على الماهيات المسمى بالفيض المقدس امر واحد وكلمة واحدة منه (تعالى) تعلق بالماهيات التى فى السلاسل الطولية و المرضية دفعة واحدة دهرية ، بل سرمدية وانه اشرف على جميع هياكل التوحيد اشراقاً واحداً واحدة حققة غلظية . -

كونه (تعالى) عالماً بجميع الاشياء على النظام الاتم فكان علمه بجميع ماعداً لازماً لعلمه بذاته كما ان وجود ماعداً تابع لوجود ذاته . وأما كيفية هذا العلم بالاشياء - على وجه لا يلزم منه تكثر في ذاته ' ولا في صفاته الحقيقية ولا كونه فاعلا وفاقلاً ، ولا ايضاً يلزم منه الايجاب من جهة هذا العلم (١) بالاشياء - ، هل هو قبل الاشياء او بعد الاشياء اومع الاشياء ؟ بان لا يعلم الاشياء الا حين وجودها فيكون للاشياء فيه تأثير ويكون بسبب الاشياء بحال لم يكن من قبل على ذلك الحال ، فلا يكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات - فاعلم ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني والفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسين ، بل من حزب الملائكة المقربين ' ولصعوبة دركها وغموض ذات اقسام كثير من العلماء حتى «الشيخ الرئيس» ومن تبعه في اثبات علم زائد على ذات الواجب وذوات الممكنات وحتى «شيخ اتباع الروافقين» ومن تبعه في نفي العلم السابق على الابداء ' فاذا كان حال هذين الرجلين مع فرط ذكائهما و شدة براعتهما وكثرة خوضهما في هذا الفن - هذا الحال فكيف حال من دون هؤلاء من اهل الاهواء والبدع واصحاب الجدل في الكلام والبحث مع الخصام ؟

ولاجل ما ذكرناه من الصعوبة والاشكال انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة

— آفتاب وجود كرد اشراق نور او سر بر سر گرفت آفاق

فيستطع الوسائط ويعلم المسدد الواحد ذلك الماد الواحد لاستلزام العلم بالعلماء بالعلم بالمولود ، ولكن لما كان هذا البيان للعلم بالغير كالتقدير المشترك بين الاقوال ، وبناء العلم الارتسامي على الترتيب السببي والمسببي والنظر التفصيلي بين هذا النمط - س قد .

(١) تمرى «بالاشراقين» كما انما قبله تمرى «بالمشائين» وبيان اللزوم ان المختار عند الحكمين من كان فله مسبوقاً بالبداءى الاربية من العلم والمشقة والارادة والقدرة وعلى هذا المنهج ليس الفعل مسبوقاً بالعلم حيث ان العلم عين الفعل فلم يكن مختاراً ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وهم وان قالوا « يسبق العلم على الفعل » كما سيثير اليه في وجه ضبط الاقوال الا انه ليس مرضيه (قده) لان سبقه بالاعتبار - س قد .

علمه (تعالى) بشيء من الموجودات غير ذاته وصفاته التي هي عين ذاته ، كما انهم من نفى علمه بشيء اصلا بناء على أن العلم عندهم اضافة بين العالم والمعلوم ، ولا اضافة بين الشيء ونفسه او صورة زائدة على ذات المعلوم مساوية له فيلزم تعدد الواجب واذا لم يعلم ذاته لم يعلم غيره اذ علم الشيء بغيره بعد علمه بذاته فقد ضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرا مبينا فما اشنع واقبح ان يدعى مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلال الملك ودقائق الملكوت ويسمى نفسه فيلسوفا حكيما ثم يرجع و يسلب العلم بشيء من الاشياء من خالقه الحكيم العظيم الذي افاض ذوات العلماء ونور قلوبهم بمعرفة الاشياء اللهم الا ان يكون للكلام اولئك الفلاسفة الاقدمين معنى آخر قصدوه ، غير المدلول الظاهر ، او كان المراد المصطلح من لفظ «العلم» عندهم شيئا آخر بأن قصدوا من لفظ «العلم» حيث تقوا عنه (تعالى) العلم الانفعالي و الصورة الذهنية المنقسمة الى النصور والتصديق عند الناس او ما يجري مجريها (١) والله أعلم بأسرار عبادہ .

الفصل (٤)

في تفصيل مذاهب الناس في علمه (تعالى) بالاشياء

احدها مذهب توابع «المشائين» منهم الشيخان «ابونصر» و «ابوعلي» و «بهمنيار» و «ابوالعباس اللوكری» وكثير من المتأخرين وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولا ذهنيا (٢) على الوجه الكلي .

الثاني القول بكون وجود صور الاشياء في الخارج - سواء كانت مجردات

(١) مثل ان يكون مراد من انكر علمه بغيره نفى علمه بالغير في الازل اذ لا غير في الازل ولم يعلم هذا الرجل وحدته الحق ، ولا احاطة الازل ولا معنى كون شئ في الشيء بشئ ، ولا الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة ولا انه لا منافاة بين ان لا يكون الغير في الازل وبين ان يكون العلم بالغير في الازل . وبمد اللثا والتي وتوجيهات كبت وكبت لا ينهي ان يتفوه بهذه الاقوال ما قل فضلا من حكيم - س قدہ .

(٢) واليه ذهب عامة المتكلمين وان تعاشوا عن تسميته كليا ، و تعاشى اكثرهم من معه زائدا على الذات - ط منظره .

اوماديات . مركبات اوبسائط - مناطا لعالميته (تعالى) بها وهو مذهب شيخ اتباع الرواقية «شهاب الدين» المقتول ومن يحذو حذوه «كالمحقق الطوسي» و«ابن كمونة» و«العلامة الشيرازي» و«محمد الشهرزوري» صاحب كتاب «الشجرة الالهية» .
الثالث القول باتحاده (تعالى) مع الصور المعقولة وهو المنسوب الى «فرغوريوس»
مقدم المشائين من اعظم تلامذة المعلم الاول .

الرابع مذهب اليه «افلاطون» الالهى من اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية وانها علوم الهية ، بها يعلم الله الموجودات كلها .
الخامس مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها وهم «المعتزلة»
فعلم البارى (تعالى) عندهم بثبوت هذه الممكنات فى الازل ويقرب من هذا مذهب اليه «الصوفية» لانهم قائلون بثبوت الاشياء قبل وجودها ثبوتا علميا لاعينا كما قاله «المعتزلة» (١) .

السادس مذهب القائلين بأن ذاته تعالى علم اجمالى بجميع الممكنات ، فاذا علم ذاته علم بعلم واحد كل الاشياء و هو قول اكثر المتأخرين قالوا للواجب علمان بالاشياء : علم اجمالى مقدم عليها ، وعلم تفصيلى مقارن لها .

السابع القول بان ذاته علم تفصيلى بالمعلول الاول واجمالى بما سواه ، و ذات المعلول الاول علم تفصيلى بالمعلول الثانى واجمالى بما سواه وهكذا الى اواخر الموجودات فهذا تفصيل المذاهب المشهورة بين الناس ، وربما قيل فى وجه الضبط ان من اثبت علمه (تعالى) بالموجودات فهو امان يقول : انه متصل عن ذاته اولا ، والقائل بانفصاله اما أن يقول بثبوت المعدومات - سواء نسبها الى الخارج «كالمعتزلة» او الى الذهن كبعض مشائخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق «محيى الدين العربى» والشيخ الكامل «صدر الدين القونوى» كما يستفاد من كتبهما المشهورة - ام لا ، وعلى الثانى اما أن يقول (٢) بان علمه (تعالى) بالاشياء الخارجية صور قائمة بذواتها

(١) متعلق بـ «مينيا» وهذا بشر يرد القول بالثبوت قولين ويؤيده ما فى بعض النسخ فى

بيان فذللكه الاقوال «فهذه ثمانية» - س قد

(٢) او يقال : امان يقول بسبق علمه على الاشياء وهو القول بالمثل اولا . فاما فى -

متفصلة عند وعن الأشياء -وهي المثل الأفلاطونية والصور المفارقة- او يقول بأن علمه بالأشياء الخارجية نفس تلك الأشياء فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر لأنها من حيث حضورها جميعاً عند الباري وجودها له وارتباطها إليه علوم ومن حيث وجوداتها في نفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض المتقدمة بعضها على بعض بحسب الزمان والمكان معلومات فلا تغير في علمه (تعالى) بل في معلوماته (وهذا ما اختاره «شيخ الاشراق» ومتابعوه) والقائل بعدم انفصاله اما ان يقول : انه غير ذاته وهو مذهب الشيخين «الفارابي» و«ابن علي» او يقول : انه عين ذاته فيثبت اما أن يقول : ان ذاته متحدة بالصورة العقلية «كفر فور يوس» واتباعه من المشائين ' او يقول : ان ذاته بذاته علم اجمالي بجميع ماعده او بما سوى المعلول الاول على الوجه الذي اشرنا إليه . فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب فنحن نتكلم في كل منها جرحاً وتعديلاً ونقضاً وإبراماً ، ونصلح ما افسدوه بقدر الامكان ثم اعين ما هو اقرب الى الصواب . بل الحق الوارد من عند الله العزيز الوهاب.

الفصل (٥)

في الإشارة الى بطلان مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف

وأما مذهب «المعتزلة» القائلين بأن المعدوم شيء وان المعدومات في حال عدمها متفكة عن الوجود متميزة بعضها عن بعض وانه مناط علم الله (تعالى) بالحوادث في الازل (١) فهو عند العقلاء من سخيף القول وباطل الرأي . والكتب الكلامية والحكمية متكفلة بابطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم . واما ما نقل عن هؤلاء الاعلام من «الصوفية» فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب «المعتزلة» فان ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود امر واضح الفساد ' سواء نسب الى الاعيان او الى

مر الكل وهو قول «شيخ الاشراق» واما في البعض وهو قول «تالس المظلي» فانه يقول : بارتسام صور الأشياء في النقل وحضور النقل عند الواجب (تعالى) - سرقه .

(١) مع أنهم في فني من أصل اثبات العلم لقولهم بمرى الذات من الصفات - ط

مد ظله .

الاذهان (١) وسواء كان معدوماً مطلقاً او صار موجوداً به دعدمه . في وقت من الاوقات والفرقة تحكم . محسوس لكن لحسن نلتنا بهذه الاكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة ، ومكاشفات لطيفة ، وعلوم غامضة مطابقة لما افاضه الله على قلوبنا ، والمنايه مما لانشك فيه ، ونشك في وجود الشمس في رابعة النهار ، حملنا ما قالوه ووجها ما ذكره حملاً صحيحاً ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف والاحكام كما سنشير اليه انشاء الله (تعالى) مع ان ظواهر اقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو* (٢) العقل عنها باقل من كلام المعتزلة ، فيهما .

(١) اى : الاذهان المالية والنشاء العلمية . ان قلت : اين هذا من منهج المعتزلة ، فان المعتزلة يقولون بنبوت الماهيات منفكة عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية ، وهؤلاء يقولون بنبوتها منفكة عن الخارجية فقط ، بل اذا نسب الى الاذهان لم يكن مجرداً عن الوجود و هل هذا الا كالوجود النحنى في الاذهان الساقطة للماهيات المنفكة عن الوجود الخارجى ؟

قلت : بطلان هذا و امثاله لاصالة الوجود واعتبارية شيئية الماهية اينما كانت وانه ليس هناك شيئين : احدهما الوجود ، والاخرى ثبوت الماهية وان كانت مع الوجود الاتينية التي في اذهانتنا بمحض الاعتبار ، وقد مر ان التخلية عن الوجود عين المحفوفية به وكان الشئين الحاصلين بالتتمل وجود و وجود بالعمل الشائع ، احدهما قابل ، والاخر مقبول بالاعتبار فليس في الدار غير الوجود ديار ، وبناء هذا القول ايضا على ان ثبوت الماهية مقابل الوجود في ظاهر الامر لكن ظره (قده) ليس الى هذا ، بل الى مجرد انها ليست موجودة بوجودها الخاص . وان ثبوتها مجردة من الوجود الخاص امروضح الفساد بقرينة ما سيذكره في الجواب من انها و ان انفكت عن وجودها الخاص الا انها موجودة تطلقاً لوجود الحق (تعالى) ، ولو كان ظره الى ما ذكرنا كان المناسب في الجواب ان يقال : ثبوتها بالعرض لوجود الحق لا ينافى اعتباريتها كما في تحققها بالعرض حال وجودها الخاص بها فتظن -

س قده .

(٢) النبو : التباعد من الشيء والتجافى منه .

ومن جعلتهما ذكره «صاحب كتاب الفتوحات المكية» في الباب السابع والخمسين وثلاثاً منه وهو قوله «ان اعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئية ، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتى ، فعين الحق (سبحانه) ماشاء من تلك الاعيان فوجعه عليه دون غيره من امثال قوله المعبر عنه في اللسان العربى المترجم بكن (١) فاسمعه امره فبادر المأمور ، فيكون عن كلمته ، بل كان عين كلمته ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلى لها تعرف الواجب الوجود لذاته (٢) وتسبحه وتمجده بنسبج ازالى وتمجيد قديم ذاتى ، ولا عين لها موجوده انتهى .

وقال في «الفصوص»: ان العلم تابع للمعلوم (٣) فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه

(١) صفة قوله : «المعبر عنه في اللسان العربى بكن» والمعنى: كلامه (سبحانه) فعله كفاً ونهج البلاغة وفعله الوجود المتوسط على الاشياء ، والوجود لما كان في الخارج عين الماهية ترقى الشيخ وقال: «بل كان عين كلمته» - س. قده.

(٢) في احاديث أئمتنا (عليهم السلام) مثل ذلك ، وعرفانها في تلك الحال وتسبيحها و تمجيدها كون وجودها للواجب (تعالى) ، وعدم اضافة وجود الى انفسها كفاً في حال نقض ميشاقها اعنى في هذا العالم ، فعدم اضافة الوجود الى الاعيان هناك اعترافها هناك بان الملك والحمد لله و اضافته اليها هي هنا انكارها ونقض عهدا وان اقرت باللسان - س. قده.

(٣) هذا مذهب والاشاعة وقد حمل التابعية والمحقق الطوسى (قده) في «التحريد» على معنى اصالة الموازنة في النطاق ، ومراد هذا الشيخ من المعلوم المتبوع ، المعلوم بالذات هناك ، اعنى الماهية من حيث هي التى بنفسها هي لا يحمل مؤلف لبطالانه في الذاتيات ، ومن العلم وجودها هناك بوجود واحد بسيط لا تميز له بذاته ، ومن التابعية تميزه وتكونه بلون الاعيان الثابتة ، وايضا اعتبار المعلومية (اى الماهية من حيث هي) مقدم على اعتبار الوجود اى وجود كان ، لان ما بالذات مقدم على ما بالماض ، والحق الجمع فان المعلوم متبوع في الثلوث مثلاً ، والعلم متبوع في الوجود الاحدى ، والمعلوم تابع في الوجود الكونى الخارجى .

ان قلت: كيف يطلب الايمان هناك الظلم والكفر والشقاوة وكل احد يطلب الخير والسعادة

القول: هذه الكلمات واشباهها دالة بحسب المفهوم الظاهر على ثبوت المهيئات عندهم متلكة عن الوجود في الالعيان فلا فرق بين مذهبهم ومذهب «المعتزلة» فرقاً يفتد به كما مر، فان البرهان ناهض على استحالة تقدم المهيبة على الوجود تقدماً ولو بحسب الذات فضلا عن التقدم بحسب العين سواء سمي تقدمها مجرداً عن الوجود ثبوتاً علمياً او ثبوتاً خارجياً، لكن يجب ان يعلم (١) ان الاشياء الكبرية - بحسب موجوده بوجوه - لا يـ. بـ. بـ. سيعه، وقد توجد بوجودات متعددة متكررة حسب تكررها بحسب المفهوم المحصل النوعي، واذا قيل: كذا موجود في الخارج اوفى الذهن اريد به الوجود التفصيلي لانه الوجود الذي يخصه تلك المهيبة، ولا يتحدد بها فيه غيرها فاذا قيل وجود الفرس، اريد به الوجود الذي يكون الفرس به بالفعل فرساً، متميزاً عن الانسان والغيل والبق وغيرهما فاما الوجود البسيط الاجمالي الذي فرض انه يصدق عليه مفهومات هذه الانواع كلها، متحدة بعضها مع بعض في ذلك الوجود مع تفايرها في المفهوم، فذلك الوجود غير منسوب الى شيء من تلك المعاني والحقائق بانه وجود له، اذ العرف جار (٢) بانه اذا قيل وجود كذا يفهم منه وجوده المنفصل

(١) هذا ما وعدناه آنفا ان يشير الى توجيه الكلامهم، لكننا قمنا شرنا فيما تقدم مراداً ان الذي ذهب اليه (قده) في كيفية تحقق العلم الحسولي (اعنى الداهية الفنية التي لا ترتب عليها الآثار) لازمه عدم تحقق المفاهيم الداهية في ظرف التجرد العقلي، فلا سبيل الى اثبات العلم الحسولي في المجردات العقلية وما فوقها، فلامنى لثبوت الماهيات والالعيان الثابتة بثبوت الالهام والصفات قبل وجوداتها الدينية باى نحوه من الثبوت فرض. نعم ثبوت الكمالات الوجودية المفصلة عنها على نحو الاجمال في المراتب العالية من الوجود على القول بالتشكيك مما لا ينبغي ان يرتاب فيه، لكنهم لا يرون للوجود كثرة تشكيكية ولا لغير الذات المتعالية وجوداً حقيقياً غير محاذى - طء ظله.

(٢) اى: المتعارف بين المقول النظرية جار بكذا، او العرف العام جار بكذا، ويكون

اشارة الى كون المطلوب قطرياً فلا يردان الحقائق لا تنتظم من العرف - س قده.

الذى لا يشاركه فيه غيره دون الوجود البسيط العقلى الذى يجمع فيه مع ذلك الشئ اشياء كثيرة .

فاذا تقرّر هذا فنقول : ان الذى اقيم البرهان على استحالة هويثوت المبهة مجردة عن الوجود اصلاً ، سواء كان وجوداً تفصيلياً او وجوداً اجمالياً . واما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذى به تصير امرأ متحصلاً بالفعل متميزاً عن ما سواها فلا استحالة فيه ، بل الفحص البالغ والكشف الصحيح يوجبانه كما سنعلم فهو لاء العرفاء اذا قالوا : ان الاعيان الثابتة فى حال عدميتها اقتضت كذا او حكمها كذا فافارادوا بعدمها المدم المضاف الى وجودها الخاص المنفصل فى الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق . لان وجود الحق (تعالى) ينسحبها ! كلها ، لان تلك الاعيان من لوازم اسماء الله (تعالى) ، ولا شك ان اسمائه (تعالى) و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هى بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية ، بل المسلوب عنها فى الازل هذا النحو الحادث من الوجود ، وبهذا يحصل فرق تام وبون بعيد بين مسلک النصف ومسلک الاعتزال ، وقد اسلفنا لك (فى مباحث تقاسيم صفات الله واسمائه) ان نموذجاً من هذا الباب وتلميحا الى معرفة عالم الاسماء و ان ذلك العالم عظيم جداً ، و سينكشف لك (١) ان هذا المنهج قريب المنهج من مذهب من رأى من الاقدمين ان علم البارى بالاشياء قبل وجودها عبارة عن عقل بسيط ازلى ومع بساطته وازليته ووجوبه الذاتى هو كل الاشياء على وجه اعلى و ارفع و اشرف و اقدس ، اذ كما ان للاشياء وجوداً طبيعياً فى هذا العالم ووجوداً مثالياً ادراكياً جزئياً فى عالم آخر ووجوداً عقلياً كلياً فى عالم فوق الكونين ، فكذلك لها وجود اسمائى الهى فى صقع ربوى يقال له فى عرف الصوفية عالم الاسماء .

(١) اى : الى هنا انكشف لك تبينه من منهج الاعتزال ، و سينكشف لك تقريبه من

الفصل (٦)

في حال ماذهب اليه «الافلاطونيون» القائلون بالمثل العقلية

والصور الالهية وحال ما ينسب الي «فرغوريوس» واتباعه

من اتحاد العاقل والمعقول

اما مذهب القائلين بالمثل فهو وان كان مذهباً منصوراً عندنا ، حيث ذيناعنه وبرهنات عليه ، واحكمنا برهانه ، وشيدنا اركانه ورفعنا بنيانه كما سبق القول فيه في العلم الكلي المذكور في السفر الاول من هذا الكتاب ، لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الازلي الكمالى الالهى السابق على كل ماسواه موضع بحث ومحل قدح ، لان علمه (تعالى) قديم واجب بالذات ، وهذه الصور متأخرة الوجود عنه (تعالى) وعن علمه بذواتها (١) فكيف يكون هي بعينها علمه بالاشياء في ازل الأزال ؟

وايضاً هذه الصور المفارقة لكونها موجودات عينية لاذنية تنقل الكلام الى كيفية علمه بها قبل الصدور ، فيلزم اما التسلسل (٢) او القول بان الواجب (تعالى) لايعلم كثيراً من الاشياء قبل تلك الاشياء ، بل استفاد علمه بها منها وانهلولا تلك الاشياء ، لم يكن هو عالماً بحال ، والاصول الماضية الحققة المنكررة تبطل هذا وامثاله و اما المنسوب (٣) الى «فرغوريوس» فقد بالغ « الشيخ الرئيس » و من تأخر عنه الى يومنا هذا في الرد عليه وتزييفه و تسفيه عقل قائله ، كما يظهر لمن تصفح كتب « الشيخ »

(١) مبنى على ما اشير اليه سابقاً وسيبحث عنه تفصيلاً أن الاشياء معلومة تفصيلاً في مقام

الذات والا ، فالخمس غير مسلم لاما ذكره - ط مدظله .

(٢) فلو كانت تلك الصور العينية معلومة بصور أخرى لزم التسلسل ، او بنفسها لزم

الجهول قباها - ط مدظله

(٣) اعلم ان اتحاد العقل والمعقول ان استعمل في مقام العلم الكمالى الذاتى فمعناه

كون بسيط الحقيقة بوحده وبساطته كل المقولات ، وان استعمل في مقام العلم التفصيلي فمعناه اتحاد اشرافه بكل معقول بلا تنجاف من ذاته عن مقامه ، بل الاتحاد في مقام الظهور للحقيقة

الظاهرة - س قدح .

« كالشفاء والنجاة والاشارات » ، وكتب « الشيخ الاشراقي » « كالمطارحات وحكمة -
الاشراق والتلويحات » ، وكذلك كتب غيرهما ككتاب « بهمنيار » المسمى « بالتحصيل »
وكتب « المحقق الطوسي » و « الامام الرازي » وغير هؤلاء من اللاحقين . وقد تكلمنا
في هذا المقام (١) في مباحث اتحاد العقل والمعقول من الفن الكلي بما لا مزيد عليه ،
ومن اراد الاطلاع على كيفية هذا المذهب وحقته ودقته ولطافته فليراجع الى ما هناك
حتى يظهر له علوم مرتبة قائلة في الحكمة ورسومه في العلم و صفاء ضميره بشرط ان
يكون ممن له قوة خوض في العلوم وشدة غور في التفكير ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل (٧)

في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته (تعالى)

فتقريره على ما يستفاد من كلام « الشيخ » في اكثر كتبه هو ان الصور المعقولة قد
تستفاد عن الصور الموجودة في الخارج كما تستفاد من السماء وهياتها واشكالها الخارجية
بالحس والرصد صورتها العقلية وقد لا يكون الصورة المعقولة مأخوذة عن المحسوسة
بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت انشأها البناء اولا في ذهنه بقوة خيالية
ثم تصير تلك الصورة محركة لاعنائها الى ان يوجد لها في الخارج ، فليست تلك الصورة
وجودها العلمي مأخوذاً من وجودها الخارجي بل وجودها الخارجي تابع لوجودها
العلمي وقد مر (في مباحث الكيفيات الزمانية من الفلسفة الاولى) ان جنس العلم الذي
من جملة اقسامها واجناسها منقسم الى فعلى وانفعالى والفعلى منه ما يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج و الانفعالى بعكس ذلك سواء كانت السببية سببية تامة استقلالية اولا ،
فعلم صانع البيت الذي يريد بناءه من قبيل القسم الاول لكنه ليس سببا موجبا
تاماً ، بل يقتصر في ذلك الى قابل وآل قو وضع خاص وزمان خاص وشرائط اخرى .

فنقول : نسبة جميع الامور في هذا العالم اليه (تعالى) نسبة صنع الصانع

(١) تأييد لاصل قوله باتحاد الماقل والمعقول ، وأما توجيه علم الواجب التفصيلي قبل

الابجاء بذلك ، فيرد عليه جلما يرد على القول بالصور المرتسمة على ما سيجيء تفصيله ، و

لعل المصنف (قده) لم يذكر المناقشة فيه لذلك سط مد ظله .

المختار الى نفسه الصانعة ، ونسبة تصنيف الكتاب الحكمي الى نفس مصنفه العليم الحكيم لو كانت تامة الفاعلية بأن يكون مجرد تصويره كافياً لحصول صنعه او تصنيفه في الخارج ، فصدور الأشياء عن الباري (جل اسمه) في الخارج بانها عقلت اولاً فصدرت وتعقله (تعالى) ايها ليست بأنها وجدت اولاً فمعلت لان صدورها عن عقله ، لا عقله من صدورها ، فقياس عقل واجب الوجود للأشياء قياس افكارنا التي نستنبطها اولاً ثم نوجدتها من جهة ان المعقول منها سبب للموجود في الجملة ، مع وجوده من الفرق كثيرة ، فانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في افعالنا الاختيارية الى انبعث شوق حاصل بعد تصور الفعل وتخيله ، والى استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية طبيعية (كالعضلات والرباطات والايدي والارجل) وخارجية غير طبيعية (كالغاس والمنحت والقلم والمداد) وانقياد مادة صالحة لقبول تلك الصورة ، والاول (تعالى) لكونه تام الابداع والفاعلية . كما انه تام الوجود والنحصل . انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون ، فقوله وكلامه الذي (١) هو تابع لارادته الذاتية هو تعقله للأشياء ، فكينونية الأشياء في الخارج تابعة لمعقولها الذي هو عبارة عن قوله ، وتلك الصور العقلية هي كلمات الله الثامات التي لا تنفد ، فالكتاب الالهي المنور به على هذا المقصود بابلغ وجه واحسن حيث رتب وجود الاكوان الخارجية على قول الله وكلامه العقلي المطابق لها المترتب على ارادته الازلية الذاتية ، وسنحقق معنى الكلام والكتاب فيما بعد بوجه مشرقى انشاء الله .

وربما يستدل على كون علمه (تعالى) بالأشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه يعلم ذاته ، وذاته سبب للأشياء ، والعلم بالسبب الزام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء ، فذاته يعلم جميع الأشياء في الازل لكن الأشياء كلها غير موجودة في الازل

(١) كون الصور المرتسمة كلاماً باعتبار انبثاها عن الذات لاستفادة عن الأشياء ، و باعتبار امر ايها صفافي الضمير النبيي المطلق ، والمراد بتأنيبها تأخيرها : الرمدى ، و بالارادة الذاتية العلم - المتقدم على هذه الصور المرتسمة - الاجمالي - بالأشياء ، الذي هو ابتهاج ذاته بذاته بحيث ينطوي فيه ارادة الأشياء ، لان من احب شيئاً احب آثاره سرقة .

بوجود اصل ، فلولم يكن أيضاً موجودة بوجود علمي غير اصل لم يتحقق العلم بها (١) اذ العلم يستدعي تعلقاً بين العالم والمعلوم ، سواء كان نفس التعلق والاضافة اوصورة موجبة لها ، والتعلق بين ذات العالم اوصفنه وبين المعلوم الصرف ممتنع لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين معاً بوجه من الوجود ، ولما امتنع تحقق العالم باجزائه في الازل والالزم قدم الحوادث - فبقى كونها موجودة بالوجود العقلي الصوري عند الباري قبل وجودها الخارجي ، فذلك اما بأن تكون منفصلة عن الواجب (تعالى) فيلزم المثل الافلاطونية ، واما بان يكون اجزاء لذاته فيلزم التركيب في ذاته وكلا الشقين محالان. او بان تكون زائدة على ذاته لكنها متصلة بها مرتمة فيها وهو المطلوب .
والورد عليه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية لانها ايضاً صفة ذات تعلق بالمقدورات ، ولا شك ان قدرة الله (تعالى) شاملة لجميع الاشياء (٢) مبدعها وكائنها. اذ الكل صادرة عنه اما بوسط او بغير وسط فلا بد ان يكون للمكونات وجود في الازل باعيانها لا بصورها العلمية لان ذاتها العينية مقدورة له لاصورها العقلية فقط . لكن وجود الحوادث في الازل محال فظهر النقض لجريان الدليل وتخلف المدلول .

واجاب بعض الازكياء عن هذا النقض : بأن مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقاً ، بل يكفي فيها الوجود التقديرى اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود ثم لما استشعر انه داء اصل الاستدلال بما ذكره قال : وقالوجه أن يقال ان النسبة وان لم تقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند

(١) الملازمة ممنوعة لان شبيهة الماهية بلا وجود عيني او ذهني مسححة للتناق كما هو منهب والمنزلة ، وهو وان كان باطلاً في الواقع الا انه لا بد للمستدل ان يتعرض لابطاله كما تعرض لغيره مما هو باطل عنده وقس عليه قوله : فبقى كونها موجودة - سقده .

(٢) كأن قائل يقول : يكفي لتعلق القدرة الازلية المبدع الازلي كالمثل الاول فان امكانه الذاتي يكفي بمجرد لقبوله الوجود من القادر الازلي كيف ١٩ وامكان الكائن اذلي كما قالوا : انه فرق بين امكان اذلية الكائن وازلية امكانه فاجاب بان القدرة على الكائن ايضا في الازل - سقده .

المعلوم وتميزه والمعدوم الصرف لا انكشاف له ولا تميز.

اقول : اما اصل الاستدلال فسنرجع اليه وأما النقض بالقدرة فيمكن دفعه بان القدرة وان سلم جريان الدليل فيها وان حكمها حكم العلم في اقتضاء الطرفين لكن لانسلم تخلف الحكم في القدرة الازلية ، اذ كما في العلم لا يلزم وجود المعلوم بعينه الخارجى ، بل يكفي وجوده بصورته كذلك لا يلزم وجود المقدور بعينه الخارجى ، بل يكفي وجوده بصورته وذلك الوجود الصورى كما انه معلوم له كذلك مقدور صادر عنه كما صرح به « الشيخ » وغيره من القائلين بارتسام صور الاشياء في ذاته بأن تلك الصور كما انها حاصلة فيه (تعالى) كذلك صادرة عنه واما الجواب الذى ذكره ذلك المجيب ففى غاية الركاكة من وجوه (١) :

اولها حكمه بان النسب والاضافات لا وجود لها الا بمجرد الفرض والتقدير ، وليس كذلك كما علمت (فى مباحث مقولة الاضافة) من ان لها حظاً من الوجود الخارجى وان لم يفرضه فارض . وثانيها انها وان لم يكن من الموجودات العينية لكنها من الانتزاعات التى تستدعى (٢) وجود الطرفين . وثالثها حكمه بالفرق بين العلم الازلى والقدرة الازلية بكون احدهما يستدعى التعلق دون الآخر تحكم بحت ، لما سبق من ان صفاته الحقيقية كلها حقيقة واحدة ، ولها وجود واحد ، ولا يجوز قياس قدرته

(١) اى : من مجموع الوجوه . فان الحكم بان وجود النسب بمعنى وجود منشأ انتزاعها ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام ، لانتوقع من اكثرهم فليس هذا مناط غاية الركاكة وان اريد انها عنده كاتياب الاغوال حيث قال : واذا النسبة تقديرية الوجود فالمراد بالتقدير هيئتها مثل ما يوجد فى القضية الحقيقية لتقدير العقل المقابل لتجويزه اى : يكون لها وجود عليها فى العقل بعدما اعتبرها المعتبر . واما قبله فوجودها وجود منشأ انتزاعها فى الخارج اذ فيه مصحح لانتزاعها - سقده .

(٢) فان من الانتزاعات ما لا يستدعى شيئين كالسمى المنتزع من زيد الاعمى ، ومنها ما يستدعيهما كالاخوة المنتزعة منه ومن عمرو ، فنوان النسبة المقولية ناطقة بذلك . نعم لو كانت الاضافة اشراقية لا يستدعيهما ولا يمكن حمل كلامه عليها لمكان قوله اذ النسبة نفسها تقديرية الوجود - سقده .

(تعالى) على قدرة الانسان ، فان القدرة فينا عين القوة والاستعداد للفاعلية (١) و فيه (تعالى) نفس الايجاب والتحصيل فوزان علمه وقدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت .

تنبيه واشارة : ان خلاصة ما ذكره «الشيخ» في الهيات «الشفاء» ان الواجب (تعالى) يعقل الاشياء ولا يجوز عليه ان يعقل الاشياء من الاشياء ، والا ، فذاته امامتقومة بما يعقل من الاشياء فيلزم التركيب في ذاته وهو محال واما عارضة لها (٢) ان يعقل الاشياء فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهو ايضا محال ، ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو محال ، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ، والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه اذ قد سبق ان كل ما يعرض له امر من خارج (٣) فلا بد فيمن قوة انفعالية فيلزم فيه التركيب الخارجى من شيئين : شىء

(١) انما قال «للفاعلية» اشارة الى انه لا يلزم على ذلك القائل كون القدرة عين القوة والاستعداد كما يتوهم ، لان قدرته (تعالى) بالفعل عنده ، وانما أثرها الذى هو الفعل ، بالقوة كما ان القدرة على الكتابة للفاعل الكاتب الماهر المحصل لملكة الكتابة بالفعل وان كانت الكتابة له حين لا يكتسب بالقوة ، وهذه شىء من مقولة الفعل ، و تلك شىء آخر من مقولة الكيف - س قدّم .

(٢) اى : من خارج ذاته فلا يرد على «الشيخ» نفسه ما اوردته لان الصور منبثقة من ذاته (تعالى) عنده ونسبته اليها نسبة الفاعل الى الفعل لانسبة القابل كما اذا اتصف بهامان خارج ، وقوله : «ويكون لولا امور من خارج» اى لولا وجود فاعل الصور - س قدّم .

(٣) اى : عروضا خارجيا بحيث يكون للمعرض مرتبة من الوجود متفقا على وجود العارض ويكون المعرض عرضا مقبولا للقابل ، والمراد بالقوة الانفعالية المادة وحينئذ لزوم التركيب الخارجى ظاهر ، ولا ينتقض هذا وكذا ما بعده من الجسمية او الجسمانية بالفعل اذ يعرض له الوجود من خارج فانه ممكن ولعمري ذاته ان يكون «ليس» ومن علمته ان يكون «ايس» وليس فيه تركيب خارجى ولا جسمية او جسمانية ووجه عدم الانتقاض انه لاماهية للمثل على التحقيق وعلى المشهور من ان له ماهية فلا معرض خارجى للوجود بالنسبة الى الماهية -

هو به موجود بالفعل ، وشئ ، هو به بالقوة . وكلما هو كذلك لم يكن واجب الوجود بالذات لانه بسيط الحقيقة من كل جهة .

وايضاً كل ما يعرض له شئ لامن ذاته ، بل من غيره ويكون فيه معنى ما بالقوة فهو لامحالة جسم او جسماني ' والواجب ليس كذلك ، فبطل من هذه الاصول كون عاقلته مستفادة من غيره او حاصلة بعد ما لم يكن ، ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه المتغيرات - مع تغيرها من حيث تغيرها - عقلاً زمانياً مشخفاً فيكون لكل واحدة منها صورة اخرى على حده ، ولا شك انها متضادة متفاسدة غير باقية بعضها مع بعض فيكون ذات الباري محلاً للمتغيرات والمتضادات فيكون اله العالم مادة جسمانية ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وايضاً من وجه آخر هذه الفاسدات اذا ادركت بصورها الكونية او بما يطابقها من جهة شخصيتها وجزئيتها وتغيرها وتكثرها لم يكن ادراكها على هذا الوجه تعقلاً ، بل احساساً او تخيلاً فتكون القوة المدركة لها قوة حساسة او قوة خيالية ، اذ قد ثبت في موضعه ان المدرك في درجة الوجود كالمدرک ، فالصور المحسوسة والمتخيلة لكونها شخصية منجزية لا بد ان تدرك بالآلة جسمانية منجزية فلا بد ان يدرك الواجب (تعالى) هذه الأشياء على نحو آخر غير الاحساس والتخيل ونحوهما كالعقل المتغير ، وكما ان اثبات كثير من الافاعيل له (تعالى) بلا وسط نقص كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود يعقل كل شئ ، على نحر كلى (١) ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي .

١ في المواضع الاخر فكيف في العقل ؟ ! وايضاً القابل في العقل هو الماهية ، والقوة امكان ذاتي وفي الواجب (تعالى) حينئذ القابل وجود صرف عين الواقع ومن الاعيان ، فالقوة امكان استنادي وحامل الاستداده هو المادة ، ولا بد لها من صورة فيلزم التجسم لامحالة ، تعالى الواجب القدوس عن ذلك علواً كبيراً - سقده .

(١) المراد بالكلية في كلامه (كما وقع) السمة والاحاطة اي : يعقل الشئ بصورة محيطه به وبغيره فيعقله ويعقل غيره بصورة واحدة وهذا كقول الاشرافيين ان رب النوع كلى ذلك النوع ، ومعلوم انه فرد ابداعي غير دائر ولا زائل لكنه محيط بكل الافراد الطبيعية : وكما تطلق -

فلا يميز بـ عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا من الجوانب التي يحتاج تصورهما إلى لطف قريحة .

وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدء كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولأشياء من الأشياء يوجد الاوقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه ، وقد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالاول (تعالى) يعلم الأسباب ومطابقتها ، ويعلم ضرورة ما تتأدى إليها وما بينها من الازمنة ومآلها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه فيكون مدرراً كلاً للامور الجزئية من حيث هي كلية .

وقال أيضاً : ولا يظن أنه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت كثر الصور التي يعقلها أجزاء لذاته ، كيف ؟ ! وهي تكون بعد ذاته لأن عقله لذاته ذاتاً ومعه يعقل ما بعده ، فعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته على أن المعقولات والصور التي له بعد ذاته إنما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية للإنسانية (١) ، وإنما لها إضافة المبدء الذي يكون عنه لافيه ، بل إضافات على الترتيب بعضها قبل بعض ، وإن كانت معاً لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان ، فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ، قال : « فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل والممكن وتكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان فبقي لك (٢) النظر في حال وجودها معقولة أنها تكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه ويكون لها وجود مفارق لذاته وذوات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعه في صقع الربوبية (٣) أو من حيث هي موجودة في عقله ونفسه

١ الرياضيين الكلي على الفلك المحيط مع شخصيته : وإطلاق الكلية على الإحاطة الوجودية المبنية كإطلاق الإحاطة على الكلية حيث يسمى القضية الكلية بالمحيطه - س. قده .

(١) أي : لا للمعقولات التدرجية المتعاقبة وهي مأمرة بقوله : « كالقل المتغير » - س. قده .

(٢) أي إذا عرفت أن الإضافة العقلية إليها ليست من حيث وجودها المبنى فبقي لك النظر

في وجودها العقلي (أي في وجود صورها العملية) أنه هل هو بطريق قيامها بذاتها أو بطريق قيامها بأمر آخر - اد .

(٣) إما كان المفروض مفارقتها لم يكن المراد من وضمها في صقع الربوبية تقربها أو -

إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمت في أيها كانت فيكون ذلك العقل أو النفس كالמושوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة له على أنها فيه ومعقولة للأول على أنها عن عقل الأول تعالى من ذاته أنه مبدء لها فيكون من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه أن المبدء الأول مبدء له بلا واسطة . بل يفيض عنه وجوده أولاً ، وما المعقول منه أنه مبدء له بتوسط فهو يفيض عنه ثانياً ، وكذلك يكون الحال في وجود تلك المعقولات وإن كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد على الترتيب السببي والمسببي وإذا كانت تلك الأشياء المرسمة (١ - ٢) في ذلك الشيء من معلولات

١ عرضها للذات وهو ظاهر ، بل المراد منه تخلقها بإخلاق الله وإتصافها بصفاته واستهلاك أحكام الامكان تحت أحكام الوجوب: فإن مناط غلبة السوائية الحركة والمادة ولواحتها وهي عنها منتفية ، ولذا تسمع المصنف كثيراً ما يقول : « إن العقول باقية بقاء الله وقديمة بقدمه ، فلا ينافي قديمها ما قال المحققون » أنه لا يميز سوى الله تعالى ، وإذا كانت العقول هكذا - وهي من أفضل - فما ظنك بصفته (تعالى)؟ والصفة أشد اتصالاً بالموصوف من العقل وإن كان الفصل من المبدعات وإذا عرفت هذا فلاحظه لما قيل على الشيخ : « وأنه لا يدرى أحد ما هذا الصقع » - من قده .

(١) أي: إذا كانت تلك الصور المرسمة في عقل أو نفس من معلولات الأول فيدخل في حقلها الأول يعقل ذاته مبدء له فيلزم أن يكون هذه العقلية نفس وجود تلك الصور لا مابيزة لوجودها والا، لزم التسلسل لأنه إذا كان عقله أن ذاته مبدء للصور غير وجود الصور فيكون هذه العقلية غير تلك الصور ، فلها أيضاً وجود لأنها من اللوازم، فلها أيضاً عقلية أخرى ، لأن علة الوجود هي العقلية فلا بد أن يكون تلك الصور نفس عقل المبدء المبدء للخير ، فحينئذ لا يكون صدورهما على ما قلنا من أنه إذا عقلها وجدت لأن هذا القول حينئذ بمنزلة أن يقال : لأنه عقلها أولاً لأنها وجدت وهذا باطل فلا يمكن أن يكون الصور في نفس أو عقل - اد .

(٢) يترأى في ظاهر الأمر أن يتكلم والشيخ في نفس ذلك الشيء أن عقله ليس نفسه، بل مقدم عليه حتى يصدق في حقه عقل فوجد ، وصورة يكون حينئذ في عقل آخر أو نفس أخرى فيتسلسل لأفئ الأشياء المرسمة ، فإنه مشترك الورد عليه وعلى ما هو الحق عنده من ارتسام الصور في ذاته (تعالى) لكن يبد التدقيق تلم أن الحق ما قاله لأن الصور حينئذ موجودات عينية فتكون مسبقة بالملم وليست ذهنية علمية لتكون مستتفية عن علم آخر ، والصور الأخرى إنما -

الاول فيدخل في جملة ، ما الاول بهقل ذاته مبدء له ، فيكون صدور هاعنه ليس على ماقلناه من انه اذا عقل خيراً وجد ، لانها نفس عقله للخير ، او يتسلسل الامر لانه يحتاج الى ان يعقل انها عقلت ، وكذلك الى ما لانهاية له ، وذلك محال فهي نفس عقله المخير ، فاذا قلنا : «لما عقلها وجدت» ، ولم يكن معها عقل آخر ، ولم يكن وجودها الا انها تعقلت ، فانما يكون كأننا قلنا : «لانه عقلها عقلها اولاً» ووجدت عنه وجدت عنه ، فان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذات معرض تكثر ، وان جعلتها الواحق ذاتة عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود ، وان جعلتها اموراً مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية ، وان جعلتها موجودة في عقلها عرض ايضاً ما ذكرناه قبل هذا من المحال (١) . فينبغي لك ان تجتهد جهداً في التخلص عن هذه الشبهة ، وتحفظ ان لا تنكسر ذاته ، ولا تبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ما (٢) ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود ،

— كانت علمية غير عينية ان اردت في ذاته (تعالى) الا ان «الشيخ» غلب الصور ، ومحلها ايضاً مراده . فهذا الكلام من «الشيخ» مثل ما اورده المصنف (قدمه) على مذهب القائلين بالمثل الافلاطونية سابقاً — س قدمه .

(١) وهو لزوم ان يكون هذا العقل ايضاً مسبقاً وجوده بعقل آخر فيدور او يتسلسل . اذ (٢) مراده (قدمه) بالاضافة المقولية وكذا بالمعية ، والحكم متوجه الى القيد المأخوذ معمول ليس مراده الاضافة الاشراقية والعلمية الحقبة الحقيقية ، بل الحقبة الظلية التي هي نور الوجود وظل الممدود فان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات . واما الاضافة المقولية وهي مفهوم ذهني انتزاعي فمعلوم زيادتها وامكانها ، وكيف يحتمل كونه واجباً ؟ ومع ذلك لا غرو في كونها صفة للجنون والوجه ، ووجه الشيء هو الشيء بوجهه ضعيف وهذا كالصفات الانتزاعية من الكلية والابوة وغيرها للانسان فهذا معنى زيادة الصفات الاضافية كما مر في الحواشي السابقة . ثم انه اشارة الى ارتضاء كون الصور المعقولة الواحق ذاتة كما يسيرون منها بلوازم الاول — الى الاعتذار عن ملاصقته الممكن بان الممكن بالحقيقة ليس المفهوم العالمية الاضافية ، واما نفس المورد فهي واجبة بوجوب الذات الاقدس ، قديمة بقدمه ، باقية ببقائه ازيد مما يقال في العقل الاول : «انه باق ببقائه لا يبايقه» — س قدمه .

بل من حيث ذاتها، وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جداً ، وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو يعقل ذاته مبدء لفيض كل معقول من حيث هو معقول معلول كما هو مبدء لفيض كل موجود من حيث هو موجود معلول، ثم تجتهد في تأمل الاصول المطاطة والمستقبلية لينضح لك ما ينبغي ان يتضح « انتهى ما ذكره » .

وفيه امور مستقيمة شريفقوامور متزلزلة وكما يستقيم فيه ويصح من المقدمات التي يستنتج منها كون الاول عاقلا للاشياء قبل وجودها وان الموجودات حاصلة عنده (تعالى) بصورها العقلية قبل وجودها - فهي مشتركة بين اثبات الصور المفارقة الافلاطونية وبين اثبات الصور الموجودة عنده في ذات الاول من كون عقله (تعالى) لذاته علة عقله لها ، وان كثرتها كثرة بعد الذات الاحدية ، وانها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسببي (١) وان حيشة كونها معقولة له (تعالى) بعينها حيشة صدورها عنه (٢) بلا اختلاف جهة ، وانها ليست مما عقلت فوجدت ، او وجدت فعقلت بل وجدت معقولة وعقلت موجودة وان كمال الاول ومجده في ان ذاته بحيث يصدر عنه هذه الاشياء لافي نفس حصولها له ، فعلموه ر مجده بذاته لا بتلك الصور العقلية الى غير ذلك وكما يسلك بها طريق الاتسام في متزلزلة كما ستعلم فيما بعد .

ثم من العجب ان الذين جاؤا بعد « الشيخ » وحاولوا القدح في هذا المذهب لم يقدرواعليه ولم يأتوا بشيء الا وقد نشأ من قلة تدبرهم في كلامه ، او من قصور

(١) هذا لما يستقيم في الطبقة الطولية من المعقول ، واما المثل الافلاطونية فلا ترتيب سببي ومسببي فيها ، وتسميهم اياها بالمعقول المرضية والطبقة المتكافئة ينادى بذلك . اللهم الا ان يقال : الترتيب الذي في المعقول الطولية يكون لهذه بالمرض لانها تحصل من اشراقات تلك مشاهداتها - من قده .

(٢) اشارة الى قول الشيخ : « وتعلم انه فرق بين ان تفيض عن الشيء صورة من شأنها ان تعقل وان تفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة فافاد ان ما ذهب اليه الشيخ من الفرق بين الصورتين صحيح وان الصور المفاضة عن الله من القسم الثاني - اد .

قرائعهم واذهانهم ، او من عدم خوضهم فى اصول الحكمة كما ينبغي .

فمنهم «ابو البركات البغدادي» حيث ذكر فى كتابه المسمى «بالمعتبر» قوله :
«لو كان علمه مستفاداً من الاشياء لكان للغير مدخل فى تتميم ذاته» منقوض بكونه
(تعالى) فاعلا للاشياء فان فاعليته لاتم الا بصدر الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله
مدخل فى تتميم ذاته وذلك باطل ، فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء ، فكما ان هذا الكلام
باطل فكذا ما قاله .

اقول : وجه اندفاعه كما اشير اليه ان الفاعلية (كالعلم والقدره ونحوهما) قد
تطلق ويراد بها نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين بلاشك وقد تطلق ويراد
مبادئ تلك الاضافات (١) فهى مقدمة عليها ، وليست تلك المعانى من الصفات الكمالية
له (تعالى) الا باعتبار مبادئها المتقدمة على الاضافة فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف
على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف عليها والالزم الدور فوزان ذلك فى علمه
ان يجعل المعلوم تبعاً للعلم ، لا العلم تبعاً للمعلوم .

ومن القادحين فى هذا المذهب اشد قدح «شيخ اتباع المشرقيين» المحبى
رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة حيث قال فى المشرع السابع من الهيات
كتابته المسمى «بالمطارات» : قولهم «ان ذاته محل لاعراض كثيرة و لكن لا يتفعل
عنها» انما ذكروه ليظن الجاهل ان فيه معنى فانه يوهى ان الانفعال لا يقال الا عند
تجدد كما يفهم من مقولة «ان يتفعل» وهذا لا يفيهم فانه وان لم يلزم الانفعال التجددى
من وجود عرض ، ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن
الفعل بجهتوا القبول باخرى ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتاً تكون محلاً لاعراض ولا يتصف
بها وقد تقررت فيها ؟ ! وهل كان اتصاف الهيات بصفات فيها الا لانها كانت محلاً لها
(انتهى كلامه).

(١) كالصور النوعية المسخنة النارية فانها فاعلية النار مقدمة على الفاعلية النارية

اقول: ما ذكره حق وصدق من عدم تكثر الحيثية واختلافها ألأفي اجتماع الفعل والقبول (بمعنى الانفعال التجديدي الاستعدادي) (١) دون اجتماع الایجاب و مطلق القبول ، فان المعلول الصادر بايجاب العلة و اقتضاها اذا كان وجوده في نفسه بعينه وجوده العرضي- كما هو شأن الاعراض- فحيثية صدور مثل هذا المعلول هي بعينها حيثية عروضه لموجبه التام ومقتضيه ، لانه لم يوجب الاملولا وجوده هذا الوجود ، فلولم يقم به لم يكن مقتضيا ذلك الوجود الارتباطي ، فاذن لو كان خلل في كون اوائل الصوارد عنه اعراضاً لكان من سبيل آخر لامن محالية اجتماع الفعل والقبول . ثم العجب منه كيف استقام عنده حال لوازم المهيات البسيطة! مع انه قد حقق القول فيها بأنها غير مستندة الا الى تلك المهيات التي هي جاعلها ، فهل هي الـ فاعلة لها وقابلة بجهة واحدة ؟

ثم قوله: «كيف يصدق عاقل» الى آخره ، تعريض ببسهمنيار حيث قال في «التحصيل»: «ذاته (تعالی) وان كانت حلا لاعراض كثيرة ولكن لا يتفعل عنها ولا ينصف بها» ومراده انه لا يتأثر فان اكثر ما يطلق لفظ «الاتصاف» انما هو في الاعراض التي يتأثر منها الموضوع ويصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون والطعم وسائر الاعراض ، وكالتفس في اتصافها بالعلم والقدرة وغيرهما ، وليس كذلك حال العقل الفعّال (مثلا) في حصول الافعال والاحوال والاثار الصادرة عنه من جهة الفاعلية والایجاب ، وكذا الاضافات العارضة له الى المعلولات المتأخرة عنه ، فان

(١) فاشار بالانفعال التجديدي: الى انه لا بد ان يقبل الشيء من غيره، فلو انبث الشيء

من نفسه انبثات اللوازم من حاق ذات الملزومات لم يكن انفعالا تجديديا ، وبالاتعدادي: الى انه يكون بمدخلية المادة لانها حاملة القوة وموضوعة للقابلية ، فقبول الماء للسخونة انفعال تجديدي استعدادي ، لا قبول الاربية للزوجية اي ، عروضها لها ولا قبول النار للسخونة و معروضيتها لها فانها لم تقبلها من غيرهما ولا بواسطة المادة الموضوعة ، اذله فرضناهما مجردين ايضا لكانتا متضمنين لهما ، فجهة الاقتضاء في امثال ذلك هي جهة العروض ، والقبول بمعنى الموصوفية بينهما من قدمه .

أريد من الاتصاف (١) مطابق المعروضة بالملحوقية فلا مضايقة في اللفظ بعد وضوح المقصود لكن لافساد في تحقيقه هي هنا ، وإن أريد ما يصير الموضوع سسه بحال لم يكن عليه في ذاته فليس باللازم . فاللازم غير محذور ، والمحذور غير لازم .

وقال فيه أيضاً : «وان لم يكن تعقله (تعالى) زائداً على ذاته وليس ذاته الآذاته و سلب المادة كما يعترفون به فيكون مبدء الصورة في ذاته اما أن يكون على ما يقال انه اذا علم ذاته يجب أن يعلم لازم ذاته فيكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته فيقدم اللزوم على العلم باللزوم . فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه . فبطل قولهم : «ان علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء» بل علمه على هذا الوضع انما هو معلول للزوم اللازم عنه» انتهى .

اقول : هذا المذكور ايضا يشبه المؤاخذات اللفظية بعد ظهور المعنى فان قولهم : «علمه (تعالى) بذاته علة لعلمه بلازمه» ليس يقتضى ان يكون له لازم متحقق قبل العلم به ثم ينشأ العلم بذلك اللازم من العلم بالذات حتى ينافي ما ذكره من قولهم : «ان وجود الاشياء تابع لعلمه بها» ويلزم تقدم اللزوم على العلم باللزوم ، بل مرادهم ان علمه بذاته الذى هو عين ذاته علة لعلمه بما يلزم ذاته فى الواقع و ان كان لزومه بنوسط هذا العلم (٢) فان لازم اللازم ايضا لازم . والحاصل أن الصور العلمية الحاصلة

(١) بل فى القيام الصدورى لاتصاف اصلا فان الاشياء كلها قائمة به (تعالى) قياسا سدوريا ولاتصاف وقد ذكره الشيخ، ان له اليها اضافة المبدء الذى يكون عنه لا فيكون كلام «صاحب التحصيل» يمكن ان يحصل على ما ذكرنا بوجه بعيد بان يراد بالمحل المحل الصدورى ، وبالعرض المرضى اذا علم خارج محمول - سقده .

(٢) والحاصل ان حصول اللزوم بنفس العلم و بالمعكس فقولهم : «علمه بذاته» اى : ذاته لان هذا العلم ضرورى ، وقولهم : «علة لعلمه» اى : للصور المرتسمة ، وقولهم : «بلازمه» اى : باللوازم المبينة اللازمة لنفس ذلك العلم وهو الصور بنفسه ، وهذا من قبيل قولهم : «وتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل» وكيف يقدم اللزوم على العلم ، وصفات الواجب (تعالى) كل عين الاخرى و اللزوم من طرف الواجب عين العلمية و العالقية فلا تقدم ولا تأخر بين صفاته (تعالى) - سقده .

في ذاته من لوازم ذاته التي هي علمه بذاته ، والامية - الخارجية من لوازم علمه بتلك الاشياء فتكون هي من اوزم - لوازمه (تعالى) بل هي عين لوازمه بوجه ، فان العلم الصوري والمعلوم الخارجى متحدان في المية الحقيقية ، مختلفان في نحوى الوجود الذهني والعيني فلا تناقض في قولهم (١) «علمه بذاته علة لعلمه بلوازم ذاته» اعنى اللوازم الخارجية ، وقولهم : «حصول اللوازم تابع للعلم بها» .

ثم انه لما استشعر بهذا الدفع قال : فواما ان يقال ان حصول الصور في ذاته متقدمة على لزومها يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما يوجد اللوازم المبين فحيث ليست ذات الواجب على تجردها مفيدة للوازم المبينة ، بل هي مع صورة ، اقول : هم يلتزمون ذلك ولا ينسد (٢) بذلك باب اثبات العقل من حيث ان مبناه على انه (تعالى) واحد من جميع الجهات فالصادر الاول لابدان يكون واحداً وليس كذلك الا العقل ، اذ نقول (اولا) : ان البرهان على اثبات العقل ليس منحصراً في هذا

(١) اقول : ليس مراد الشيخ ان تأخر اللوازم المتصل (اعنى الصورة العلمية) عن اللوازم المبائن - وهو ذو السورة - وتقدم اللزوم على العلم باللزوم انما يفهم بنة من امثال قولهم : اذا علم ذاته يجب ان يعلم لازم ذاته ، حتى يتوجه عليه ما ذكره المصنف (قده) من انه يشبه المؤاخذات اللفظية ، بل مراده استيفاء الشقوق استظهارا .

فحاصل كلامه أن الصورة الاولى اما انها مؤخرة عن اللوازم المبائن وامانها مقدمة عليه وامانها لا مؤخرة ولا مقدمة بل منه كما سيذكره ، وعلى كل تقدير يلزم محذور - من قده .

(٢) اقول مراد الشيخ انه يلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) بمجرد ذاته مفيداً للوازم المبائنة : بل يتوسط الامور الحالة كما سيأتى من المحقق الطوسي ، (قده) ويلزم ان لا يكون الواجب (تعالى) علة تامة بسيطة للعقل الاول وهو خلاف مذهبهم حتى انه اعتبر المدم الذاتي و الامكان وسائر الاعتبارات اللازمة للامكان في طرف المملول لئلا يقدح في بساطة العلة كما في الشواذق للمحقق الالهي ، (قده) . ودلالة كلام الشيخ على ما ذكرنا اظهر من دلالاته على ما ذكره المصنف (قده) من الانسداد المذكور ، وان كان لازماً ايضاً فلا وجه للاقتصار عليه - من قده .

المسلك بل المسالك الى اثباته واثبات كثرته متعددة (١) و (ثانيا) ان هذه الجهات الكثيرة اللاحقة لذاته انما هي صور الاشياء الخارجية وليس كل واحدة من تلك الجهات (٢) تصلح لان تكون جهة لصدور اي معلول كان ، بل كل واحدة منها جهة لصدور ما يطابقها ويمثلها على الترتيب (وثالثا) انه اذا دل البرهان على حصول صور المعلومات قبل ايجادها في ذاته (تعالى) (٣) فلا بد من ان يكون وجودها في العين على طبق وجودها في العلم ، وكذا هيئاتها وكيفيةاتها الخارجية على وفق هيئاتها وكيفيةاتها الصورية ، والا لم يكن العلم الا زلي مطابقاً للمعلوم فيكون جهلا وهو ممنوع بالضرورة.

ثم قال : وان الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المبين او كانت غير متقدمة ولا متأخرة - لما حصلت في ذاته فنستدعي جهتين في ذاته ، ولا يصح ان يكون سلب المادة سبباً لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان غير المرجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعلها السلب وحده او السلب مع ذاته ، فانه يلزم ان يكون السلب اشرف من ذاته اذا كان الذات ليس لها الا القبول والسلب يرجح الحصول والفعل ، ومحال ان يكون الجهة السلبية اشرف من الذات الواجبة

(١) كما في كتابه المسمى «مفاتيح النب» وغيره ولكن مسلك امكان الاشرف بان يقال النور المدبر وهو النفس موجود فالنور القاهر وهو اشرف منه موجود بقاعدة امكان الاشرف - مبني ايضا على قولهم : «ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد» ولذا جعلت القاعدة من فروعه - سقده (٢) اي: ليست كثرة الجهات مطلقة سادة لباب اثبات العقل ومصححة لصدور الجسم مثلاً بل لابد ان تكون مناسبة للكثير الصادر اولا حتى لا يكون على سبيل الجزاف فلا يمكن ان يقال تصدر من الذات المتعالية الوجوبية صورة الجسم و من الصورة العلمية الاولى القائمة بذاته (تعالى) هيولى الجسم لعدم المناسبة - سقده.

(٣) اراد (قده) أن ما هو مناط الاشكال بهيته مناط العقل فان وجود الصورة الاولى الذي جعله جهة مكثرة مانعة عن صدور العقل فهو مقتضى لصدوره ، لان علمه فقل مطابق للمعلوم فلا بد ان يقع المعلوم الذي هو العقل في الوجود وهذا نظير ما ذكره المعلم الاول في دفع شبهة الثنوية ، حيث جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع - سقده.

اقول : اما قوله «ثم ان الصورة الاولى» الى قوله «يستدعى جهتين في ذاته» اعادة
 لما سبق منه (١) «انه يلزم من حصول صورة في ذاته تعالى اختلاف جهتي الفعل والقبول»
 واما قوله «ولا يصح» الى آخره «فهو جواب اخترعه من نفسه نيابة عنهم ليعترض
 عليهم او وجده في كلام بعض اتباعهم ومقلديهم ، ومبناه على ماتوهم كثير من لزوم
 الامكان في كل ما يتأخر عنه شيء لاحق به سواء كان المتأخرا لازماً ام لا سواء كان
 المتقدم مقتضياً موجباً له او لا وليس ذلك كما توهموه (٢) حيث لم يعلموا ان المقتضى
 للشيء والمفوض عليه ليس فاقداً له خالياً عنه بالحقيقة حتى طرء عليه وجدان شيء
 يمدقذانه عنه بعدية ذاتية او زمانية يلزم عليه الامكان الذاتي او القوة الاستعدادية ،
 بل الشيء من حيث موجوده اتم واكمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً . وهذا
 اصل شريف لم يظفر به الاقليل من الاصفياء .

ثم قال : «وأيضاً الصورة الاولى اذا كانت مع ذات الاول علة لحصول اللازم المبائن
 الذي هي صور توعلة ايضاً لحصول صورة اخرى في ذاته المتعال فيلزم ان يكون الاول
 باعتباره صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين » .

- (١) فيه تمريض الى انه تكرار وليس كذلك بل اعادة تمهيداً للجواب الذي ذكره .
 اُمنى تكثير الجهة للفعل والقبول - مرقده .
 (٢) فالشيء اذا كان لازماً و كان منبثاً من حاق الملزوم لامن غيره وكان الملزوم
 نفسه مطعياً اياء - ومطعى الشيء ليس فاقداً له - كان ذلك الملزوم واجداً لذلك اللازم في
 مرتبة ذاته ، فاللوازم المتصلة (اعنى المود) لما كانت منبثقة من ذاته (تعالى) كان هو جامعاً
 لها بنحو أهلى فاذا كان النحو الاعلى منها ومقامها الاجمالى واجبا فكيف يتطرق حينئذ امكان
 ذاتى او استعدادى ؟ والنحو الاضعف والمرتبة التفصيلية منها ايضا مناط السوافية فيها مستهلكة
 كيف ؟ والافصال الابداعية (اعنى المقول التى صورها لوازم متصلة كالمعانى الحرفية بالنسبة
 اليه) لاحكم لها على حبالها و من متع الربوبية موجودة بوجود الله (تعالى) باقية ببقائه
 فما ظنك بالمود التى هي من الصفات السرمدية ؟ فاين الاتصال الممنوع فى الصفة ، مسا فى
 الفعل . مرقده .

اقول اولاً : ان ما ذکرہ منقوض بكون العقل الاول سبباً لحصول العقل الثاني (۱) و الفلك الاقصى فيكون ذات الاول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وكل ما وقع الاعتذار به هناك يعتذره ههنا .

وثانياً بالحل وهو ان الصورة الاولى (كالصادر الاول) ليس واحداً حقيقياً كالواجب (تعالى) والا ، لكن المعلول مثل العلة فاذن كل ما سوى الاول لا يخلو من جهتي كمال ونقص فبكل جهة يلزم منه شيء آخر ، الاشرف من الاشرف و الاخر من الاخر .

ثم قال : ثم يكون الواجب متفعلاً عن الصورة الاولى وهي علة للاستكمال بحصول صورة ثانية - وان اعتذروا بانها وان كانت في ذاته فليست كمالاته فلزمهم الاعتراف بانها في ذاتها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل ، وانتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاته كيف ؟ ! وعندهم ليست الصورة موجبة لنقص فيه واذا لم يكن وجودها نقصاً فلو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ، ومزيل النقص مكمل ، وكل مكمل من جهة ما هو مكمل اشرف من المستكمل من حيث هو مستكمل .

اقول : قد علمت ان هذه الصور عندهم ليست كمالات لذاته ، والعلم الذي هو من كمالاته ونعوته هو ما يكون عين ذاته ، ولا فرق بين صدور هذه الصورة عنه (تعالى) وصدور سائر الاشياء الخارجية في كونها مترشحة عن ذاتها متأخرة بوجودها ووجوبها (۲) عنه ونسبتها اليه ليست الا بالوجوب والقضية لا بالامكان والقوة ولا منافاة بين ان يكون

(۱) هذا على طريقة المشائين ، والشيخ الاشراقي لا يقول به ، بل عنده ينقض من عقل واحد عقل واحد الى آخر الطاولة ، ولا يأخذ الافلاك في الوجود حينئذ . اللهم الا ان يكون البحث عليه برهانياً عند المصنف (قدمه) من قدمه .

(۲) لانها بعد تمامية ذاته وانها تنفرض بالتمية العنصرية من النقص مطلقاً لان ذاته بسيطة الحقيقة جامعة لها بنحو أعلى فليس وجدان الصور بعد في ذاتها من الذات وجداناً بعد فقدان حتى يكون كمالاته ولا وجوباً وفعلية بعد امكان وقوة كما اورد الشيخ الاشراقي عليهم .

وجود الشيء بالقياس الى مهيته ممكناً وبالقياس الى موجوده واجباً . فكل من تلك الصور وان كان وجودها في نفسها بعينه وجودها للواجب لكن لا يلزم من ذلك امكان وجودها له فان معنى كون الوجود ممكناً أن له مهية زائدة عليه كان حاله بالقياس اليها الامكان لا غير ولا يلزم من ذلك (١) ان يكون حاله - اى حال ذلك الوجود في نفسه او بحسب الواقع او بالقياس الى موجوده و ان كان غير منفصل عن موجوده - ذلك الحال اعنى الامكان وبالجملة وجود تلك الصور ليس مزيلاً لقوة ونقص عن الواجب كما ان عدمها عنه ليس قصوراً له وفقداناً عنه . بل كماله ومجده انما هو بكونه على وجه يصدر عنه تلك الصور . وليس كماله ومجده بوجودها له . كما ليس بوجودها في نفسها . فاذن كماله ومجده بذاته لاشياء آخر وهذا المعنى مصرح به في كتب «الشيخ» غير مرة . منها قوله في «التعليقات» : «لو فرضنا ان الاول يعقل ذاته مبدء لها (٢) ثم يكون تلك الموجودات موجودة فيه فاما ان يكون وجودها فيه مؤثراً في تعقلها (٣) او لا يكون مؤثراً فان كان مؤثراً كان علة لان يعقلها الاول لكن علة وجودها هو ان الاول يعقلها . فيكون لانها يعقلها الاول عقلاً (٤) اولانها وجدت عنه وجدت عنه .

(١) هذا هكذا في الفعل واللازم المبادئ (كالنقل) فكيف في الصفة واللازم

المتصل ٢ - سقده .

(٢) اى للمعقولات اول الموجودات المبنية فان قوله : «تلك الموجودات» يحتملها ما

مؤثرية المعقولات بان تكون موجبة لعلها الكمالي اذ العلم بالغير موقوف على الغير او يراد مؤثرية حشبية وجود المعقولات في حشبية تعقلها كما يدل عليه قوله فيما سياتى : «وحقيقة الامر» ومؤثرية الموجودات المبنية بان تكون الصور مستفاداً منها كما في العلم الانفعالي والظاهر من استشهد المصنف (قده) هو الاول ولا يحضرني التعليقات - سقده .

(٣) واما تعقل ذاته فذاتى ليس بتأثيريتها كما فرض اولاً - سقده .

(٤) اذ يقتضى ما في الواقع من أن علة وجودها هو ان الاول يعقلها . كان تعقلها لها علة وجودها

والفرض ان وجودها مؤثر في التعقل فالتعقل علة التعقل اولما كان المفروض ان الوجود مؤثر -

تعليق آخر ان كان وجود تلك المعقولات (١) علة لان يعقلها الاول - ثم نقول : فان عقل الاول لها هو علة لوجودها - كان كأنه يقال لانها وجدت عن وجدت عنه ، وان كان تعقل الاول علة لوجودها - ثم يصير وجودها علة لان يعقلها - كان كأنه يقال : لما عقلها عقلها ، وكلا الوجهين محال . وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها لهو نفس وجودها عنه .

تعليق آخر : الاول - تعالى - لا يستفيد علم الموجودات من وجودها (٢) فانه يفيدها الوجود ، فهو يعقلها فائضة عنه ، فعقله اذاته عقل لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها معقولة ، لانه يوجدها ويكون من شأنها ان تعقل .

تعليق آخر : فان قال قائل : انه يعلمها قبل وجودها (٣) حتى يلزم من ذلك

— في التعلل والتعلل علة الوجود في الواقع فالوجود علة الوجود وكلاهما باطل و حقيقة الامر ان التعلل والوجود واحد في الصور المرتسمة والاعلية بينهما وانما لم يتعرض الشق الثاني اعني ان لا يكون مؤثراً لانه المطلوب - س قد هـ .

(١) اي علة كماليا هي عين ذاته ثم نقول : ان عقل الاول لها علة في الواقع لوجودها اي لوجود تلك المعقولات او المراد ابطال ان للصور صوراً - س قد هـ .

(٢) اي لا يستفيد علمه الكمال بالوجودات المتعقولة من وجودها فانه يفيدها الوجود اي يفيد تلك الصور الوجود ومطل الشيء واجد له وذلك الوجود ان علم حضوره - س قد هـ .

(٣) اي يعلم الصور علماً تفصيلياً و قوله : « حيث يلزم تعليل قبل المطل » و قوله : « في حال عدمها » محذوره انه لا يميز في الدم ولا خبر عنه و العلم صفة توجب له حله التميز و قوله : « او يلزم ايمان يعلمها الى آخره » محذوره الخلف والعلم الانفعالي او يعلمها بصور منبثقة عن ذاته سابقة ومحذوره التساؤل ولم يتعرض له لوضوح بطلانه و قوله : « فان قوله ذلك محال » جواب لقوله : « فان قال قائل ، وهو المطل الذي اشرت اليه و قوله : « وهو يعلم الاشياء » ان كانت الاشياء هي الصور فالعلم كمالاً اجمالياً وان كانت موجودات عينية فالعلم تفصيلي و قوله : « وعلمه بسيط » على تقدير الاجمالي ظاهره على تقدير التفصيلي لانه ترتيب سببي ومسببي - س قد هـ .

اما ان يعلمها وهي في حال عدمها او يلزم ان يعلمها عند حال وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها . فان قوله : « ذلك محال » لان علمه بها هو نفس وجودها . ونفس كون هذه الموجودات معقولة له هي نفس كونها موجودة ، وهو يعلم الاشياء لا بان تحصل فيه فيعلمها كما نحن نعلم الاشياء من حصولها بل حصولها له هو علمه بها وعلمه بسيط . ثم قال : وفي الجملة اثبات الصوري واجب الوجود قول فاسد ، ومقتدردي* . ويوجب ان يكون الذي يفيد الصوري ليست ذاته . بل شيء اشرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان ذاتا واحدة بجهة واحدة يجوز ان يقبل ويفعل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاما لمحال كثيرة* (انتهى ما ذكره) .

اقول : قد علمت ان واجب الوجود مبدء كل الاشياء ومبدء وجوب وجودها واذا صدر عنه شيء بواسطة سبب متوسط فذلك السبب المتوسط ايضا ناش منه فالجهات الفعلية كلها منبعثة عنه فكل شرف رشح وقيض من شرفه فلا يفيد شيء شيئا اصلا كيف ؟ ! ووجود الاشياء عنه اوله* ليس يزيده كما لا لم يكن حاصله له في ذاته بذاته . و علمت ايضا ان اتحاد جهتي الصدور والعروض ليس بممتنع كما في لوازم المهيئات والاطلاق « القبول » ههنا ليس بمعنى « الانفعال والتأثر » ولا يلزم من ذلك هدم قاعدة اصلا نعم لو التزم احد تجويز ان يكون ذات واحدة فاعلة وقابلة من جهة واحدة يلزم منه انهدام كثير من القواعد مثل اثبات تعدد القوى النفسانية والطبيعية كتعدد قوتي الحس المشترك والخيال وكذا الوهم والحافظة فان شأن الحاس القبول والانفعال وشأن الحافظ الفعل ، كتعدد قوتي الرطوبة واليبوسة وقوتي التحريك والتحريك وكذا الاحساس والتحريك ، ومثل قاعدة تركيب الجسم بما هو جسم من الهيولى والصورة من جهة اشتماله على امر هو بالفعل وهو كونه جوهرأ ذابعد* وعلى امره به بالقوة وهو قابليته لاشياء اخر .

واما اثبات عينية الصفات الالهية لذاته فطريقه غير منحصر في انها لو كانت زائدة لزم كون شيء واحد قابلا و فاعلا لما علمت حاله في بحث الصفات* بل لما

سلكتناه وقرردناه هناك، الا ترى أن له (تعالى) اضافات كثيرة (١) الى الاشياء على الترتيب؟ ولا يلزم من ذلك تعدد جهتي الفعل والقبول وبالعجالة ليس ولم يظهر في اثبات الصور لواجب الوجود فساد في القول ولإرداءة في الاعتقاد بماوردده المنكرون له القادحون فيه الى زماننا هذا . مع طول المدة و شدة الانكار الا ما سنذكره بقوة العزيز الحكيم .

ومن القادحين المصرين في الانكار لهذه الصور بعده «المحقق الطوسي» (ره) في «شرح الاشارات» مع انه قد شرط في اول قسمي الطبيعي والالهي ان لا يخالف «الشيخ» في اعتقاداته ولينه لم يخالفه هيئنا أيضاً وسلكت ذلك الشرط اذ كان انفع له الى ان يفتح الله على قلبه ما هو الحق والصواب . قال متصدياً لتبيين مفاسد القول باثبات الصور في ذاته : «انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً» وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية ولا سلبية (٢) وقول بكونه محلاً (٣) له معلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن المعلول الاول غير مباين لذاته (تعالى) وبانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحادثة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء و القدماء القائلين بنفي العلم عنه (تعالى) (٤) و«الفلاطون» القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

(١) لا يخفى ان الاضافات لكونها اموراً اعتبارية - ولذا كانت دائمة عليه - لا تحتاج الى

فاعل ولا قابل فهي دون الجمل كالماهية . س. قد.

(٢) يعنى الانصاف والزيادة فيهما مما لا بأس به لكونهما اعتبارية وسلبية لا يحاذيهما شيء

في الخارج ، كاتصاف الاشياء بالاضافات والساوب والموارض الذهنية، انما الالباس في الانصاف بالحقيقة الكمالية وزيادتها . س. قد.

(٣) المفردة كونه محلاً للكثرة لا مجرد كونه محلاً وقابلاً لانه قد مر ، ولا كونه محلاً

لمعلوله الممكن لانه ياتي فيما يتلوه . س. قد.

(٤) اي : بنفي العلم بالغير فانه «ثار هذه الاشكالات لاعلمه بذاته في مرتبة ذاته

- س. قد.

و«المشائون» القائلون باتحاد العاقل والمعتول والمعتزلة القائلون بشيئ المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني .

اقول: اما الزامه المفسدة الاولى (من كون ذات البارى على التقدير المذكور فاعلا وقابلا) ان اراد بالقبول مطلق العروض اللزومى فلا يظهر فساد ، ولم يقدّم دليل على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد به الانفعال التجددى (١) او كون العارض مما يزيد بالمعروض (٢) كمالاته وفضيلة في عروضة فيكون المفيد اشرف من ذاته وانور وافضل ، وان اراد به غير ذلك فعليه اثباته بالحجة حتى ينظر فيه فان لزومه غير بين ولا مبين . والعجب ان «الشيخ» ممن ذكر (فى مواضع كثيرة من كتاب «التعليقات» بعبارات مختلفة) ان جهنى الفعل والقبول فى لوازم الاشياء غير مختلفة ولا متعددة .

منها: قوله ولا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة ولا ان يكون تلك الصفات والعوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما انه فاعل . اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض من لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون ذاته موصوفة بتلك الصفات لان تلك الصفات موجودة فيه لانها عنه و فرق بين ان يوصف جسم ، بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه وانما وجد فيه لانه عنه لو كان يجوز ذلك فى الجسم (٣) ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل ، بل هو من حيث هو قابل فاعل (٤) وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط فان حقائقها هى انها يلزم عنها اللوازم

(١) ان كان القبول بمدخلية المادة سقده .

(٢) ان استفيد المقبول من الفيروان لم يكن بمدخلية المادة سقده .

(٣) اى : مجرد الفرض كاف فى التمثيل وان لم يتحقق ذلك فى الجسم فان الجسم - بما هو جسم مطلق - لا يلزمه البياض ولا بياضه مصور بصورة نوعية من البسائط ، بل ولا من المركبات الا بمدخلية المادة والمزاج ، وكذا فى مثل بياض الثلج بمدخلية الفيرواضحة من مداخلة الاشعة فى الخلخل والفرج مع اوضاع مخصوصة سقده .

(٤) بل هو من حيث هو فاعل - قابل سقده .

وفي ذاتها تلك اللوازم على أنها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط ماعنه وما فيه شيء واحدا لا كثرة فيمولا يصح فيه غير ذلك ، والمركب يكون ماعنه غير ما فيه اذ هناك كثرة ، وقال : « كل اللوازم هذا حكمها » .

ومنها قوله : « ان البسائط ليس فيها استعداد ، فان الاستعداد هو ان يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ، وكان استعداد له لقبول ذلك الشيء مقدما على قبوله بالطبع » .
ومنها قوله : « النفس الانسانية (١) لا يصح ان تكون فاعلة للمعقولات قابلة لها بعد ان لم تكن فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيه استعداد ، فاما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما فلا يجب ان يكون في معنى ما بالقوة .

ومنها قوله : « الذي يقبل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا لها لانه لا يصح ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة » .
اقول : قد ظهر من هذه البيانات الواضحة الخفية على اكثر الناس ان منشأ التركيب في شيء من جهة عروض عارض له ليس الاسبق معنى القوة سبقا زمانيا اوسبق معنى الامكان سبقا ذاتيا . والاول يوجب التركيب الخارجي والتعدد في الوجود كعروض البياض للجسم والحركة للمتحرك ، فالفاعل هو الصورة وما يجري مجريها والفعل من جهتها والقابل هو الهولي وما يجري مجريها والانفعال من جهتها والثاني يوجب التركيب العقلي والتعدد في المعنى كعروض الوجود للممية فالفعلية من جهة الوجود والامكان من جهة الممية . واما اللوازم الذاتية فليست الذات ذات اللوازم من جهة لوازمها بل من جهة نفسها ، فليس لها من جهة ذاتها امكان تلك اللوازم ، بل ايجابها ووجوبها فلا تكثر فيها من جهتي الامكان والوجوب ، كما لا تكثر فيها من جهتي الفعل والانفعال .

(١) اي : النفس الانسانية لكونها في اول المراتب عقلا بالقوة منفصلا وقابلة للمعقولات بالانفعال التعددي لا يصح ان تكون فاعلة لها ، لان الناقد للشيء لا يكون واجدا له مطبعا اياه واما الشيء الذي حقيقته ان يلزمه المعقولات دائما (اي : لاحالة منتظرة له ، بل هو بالفعل من جميع الوجوه) فهو يكون فاعلا للمعقولات وحيثية اقتضاه لها ببينه حيثية قبوله المروض للزومي - سقده .

واما الزامه المفسدة الثانية من اتصافه (تعالى) بصفات حقيقية فهو غير لازم وانما تلزم لو كانت تلك الصور العقلية مما يكمل به ذاته اوزير في وجوده وجوداً، بل وجوده تعالى غير متناهي الشدة ، ووجودات تلك اللوازم من رشحعات فيضه وتنزلات وجوده ، واليه الاشارة بقولهم : «ان ذاته (تعالى) وان كان محلاً لتلك الصور لكن لا ينصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته وليس علو الاول ومجده بعقله للاشياء (١) بل بأن يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علومه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات» وذكر «بهمنيار» هذا المعنى بقوله : «واللوازم التي هي معقولاته (تعالى) وان كانت

(١) هذه العبارة ان صدرت عن يقول بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى كالمنصف (قده) كان معناها ان علومه ومجده بذاته المنطوي فيه علمه بغيره علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلي، ولكن اصحاب العلم الصوري قالوا : «انه علم اجمالي فقط وليس علومه بهذه الصور المرتسمة لكونها علوماً ومعلومات له بمدكونها علماً ومعلوماً بنحو اعلاها البسيط مترسعة عن ذاته التي هي فوق النمام» وان صدرت عن غيره كان معناها ان علومه ليس بعقله للاشياء التي هي الصور العقلية اول الاشياء التي هي الموجودات الخارجية كما في طريقة «الشيخ الاشراقي» ولكن بما هي اشياء وبما هي معلومات، بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة اي : باعتبار وجهها الى الله (تعالى) وبما هي انوار علمية . وهي بهذا الاعتبار من صفة موجودة بوجوده فكماله لم يكن بغيره .

ان قلت : كلهم قائلون بان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو اعلى لكونهم منفقين بان ذاته علم كمال اجمالي بجميع ما سواه فلم يكن القول به مخصوصاً ببعض قليلين بل اقلين كما تقولون .

قلت : فرق بين ان يكون مطالب لازم كلام احد ولم يشعر به ولم يلتفت اليه نفاً و اثباتاً بل لوالثفت لنفاً، وبين ان يشعر به وعنوانه وبرهن عليه تفصيلاً . والافتقار : هو لازم كلام العامة ايضاً انه غنى وعلم في مرتبة ذاته بذاته وبغيره كيف ؟؟ ولو قالوا به استشاراً فهو علم تفصيلي ذاتي لا اجمالي فقط ، ولذا جعله المنصف (قده) من خصائص نفسه وبعض من سبقه من اساطين الحكمة - س قده .

اعراضاً موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدء للوازمه (اي معقولاته) بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجوداً تاماً ، وانما يمنع ان يكون ذاته محلاً لاعراض يتفعل عنها (١) او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لانه محلها ، (انتهى) .
والحاصل ان الواجب بحسب ذاته بذاته ذو تلك اللوازم لانه بسبب تلك اللوازم ذو تلك اللوازم ، فعاقلته للاشياء لم يحصل له بسبب الاشياء (٢) ولا ايضاً بسبب صورها العقلية ، بل بسبب ذاته فقط بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته في اى مرتبة كانت بلا ملاحظة شيء آخر معه لكانت ذاته عاقلة للاشياء لكن عاقلته للاشياء مما لا تنفك عن حصول صور الاشياء للمعقولة ، وهذا مما فيه غموض ولطافة يقتصر عن دركه اكثر الاذهان ، كيف ؟ ومن ادرك هذا هان عليه ادراك العلم المقدم على اليجاد ، سواء كانت معقولاته التفصيلية صوراً ذهنية كما هو رأى المشائين او خارجية (كما هو رأى الافلاطونيين) ومن لم يذق هذا الشهد لا يمكنه التخلص عن لزوم جهة الامكان في واجب الوجود

(١) يتفعل عنها ان سبقه القوة سبقاً زمانياً ، او يستكمل بها ان سبقه الامكان الذاتى سبقاً ذاتياً كاملاً ، او يتصف بها ان اخذت الاعراض لاي شرط ليكون عرضيات محمولات ، او يتفعل ان كان القبول بمدخلية المادة ، او يستكمل ان لم يكن بها ولكن استفادها من الغير ، او يتصف ان لم يستفد وان تبع من ذاته ولكن كان علوه بها لا بمبدئها . س قده .

(٢) هذا الى آخره في مسئلة وجاهية بسط الحقيقة ، اظهر مما مر في العبارة السابقة ولذا وصفه بالغموض ولطافة لكن لمالم يكن هذا مذاق الشيخ وغيره (من اتباع المشائين) اذ لو كان مناط العلم عندهم تلك المسئلة لما قالوا بالصور المرتسمة . لابد ان نبين مراد الشيخ ، بان الصور بما هي صور الاشياء وما هياتها ليست كمالات لغو بما هي منهية عن ذاته بلامدخلية غيره من فاعل او قابل او غيرهما وباعتبار وجوده الذى هو ظهور الوجوب الذاتى وليست اشياء على حبالها علمه النفسى ، فلا ينافى كون جده بذاته لانها ليست الا ظهور ذاته ، وان كان في الماهيات التى فى النشأة العلمية ولذا قال المصنف (قده) : بمعنى انه متى فرضت ذاته بذاته ، الى آخره . س قده .

على كلا المذهبين كما يظهر بالتأمل ومما يشير الى هذا المعنى كلمات «الشيخ» في التليقات .

منها قوله: «نفس تعقل لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه» (١) ونفس وجود هذه الاشياء نفس معقوليتها له، وقوله: «وجود هذه الموجودات عنه وجود معقول لا وجود موجود من شأنه» (٢) ان يعقل او يحتاج أن يعقل، وقوله «إضافة هذه المعقولات اليه إضافة محضة عقلية» (٣) (أي إضافة المعقول الى العاقل فقط) لإضافة كيفما وجدت أي: ليس من حيث وجودها في الاعيان او من حيث هي موجودة في عقل او نفس او إضافة صورة الى مادة او عرض الى موضوع، بل إضافة معقولة مجردة بلا زيادة وهوانه يعقلها فحسب.

أقول: والعجب من «الشيخ» وتحقيقه المقام على هذا الوجه كيف بالغ في الرد والانكار على ما ينسب الى «فرفور يوس» من القول باتحاد العاقل بالمعقولات؟ مع ان هذا التحقيق الذي ذكره ههنا وفي مواضع أخرى مما يقتضى صحة القول بالاتحاد، فان وجود هذه المعقولات لما كان بعينه نفس معقوليتها ويكون اضافتها اليه (تعالى) إضافة بسيطة لا إضافة شيء، له وجود غير كونه مضافاً فذلك مما يوجب (٤) ان لا ينصور

(١) وذلك لان علمه بذاته مستلزم لعلمه بالاشياء، وعلمه بها وجود هذه الصور: و المصنف (قده) حيث فهم منه اتحاد العاقل والمقول حملاه على ان تعقل لذاته لما كان حضوريا كان هو وجود ذاته وحيث حمل «الشيخ» عليه وجود هذه الصور - والعمل هو الاتحاد في الوجود خرج منه اتحاد العاقل بالمقول في مرتبة الظهور - سقده .

(٢) الثابتية هي القوة فهو في وجود عالم المواد وقوله: «يحتاج ان يعقل» في وجود عالم المفارقات - سقده .

(٣) أي: وجود رابط لا رابطي ثم انه أوغل في كونه رابطا من الوجود المنبسط الفعلي لان هذا صفة وذات فعل، وابن الصفة من الفعل؟ - سقده .

(٤) أي: كونها إضافة بسيطة اشراقية ووجودها العقلي النوري وجودا رابطا محضا بالنسبة الى وجوده مما يوجب التكافؤ الذي هو مقتضى التضائيف لما بيننا سابقا انه لا يقتضى الوحدة ولله لهذا قال: «ضرب من الاتحاد والاتصال» وهذا ما وعدناك سابقا - سقده .

بين العاقل. مثل هذه المعقولات تتفاير في الوجود، ولا انفصال فضلا عن امكان المفارقة والانفصال. فلا بد من ان يكون بينهما ضرب من الاتصال والاتحاد وان كان في تعقل هذا الاتصال وكيفية صعوبة على غير المكاشف.

تعليق آخر: كون هذه الصور موجودة عنه هو نفس علمه بها وعلمه بأنه يلزم عنه وجودها هو مبدء لوجودها عنه، وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه.

تعليق آخر: وجود هذه الدور التي عنده عنه هو نفس علمه بأنه مبدء لها، فهذه المعقولة هي نفس هذا الوجود، وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولة.

تعليق آخر: لو كان يعقل ذاته اولاً ثم يعقلها مبدء للموجودات لكان عقل ذاته مرتين.

تعليق آخر: الاول (تعالى) يعقل ذاته على ما هي عليه لذاته، وهو انه مبدء للموجودات وانها لازمة له عقلاً بسيطاً، فليس يعقل ذاته اولاً ويعقل ان مبدء للموجودات ثانياً فيكون عقل ذاته مرتين، بل نفس عقله لها هو نفس وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول كاعتبار تعقلنا نحن، فانا نعرف العلة والمعلول من لوازم كل واحد منهما بقياس واعتبار فتعقل اولاً انه موجود وتعقل ايضاً انه مبدء للموجودات بقياس ونظر وتعقل ايضاً انا عقلنا وذلك بعقل آخر. وليس في تعقل الاول هذه الحال.

تعليق آخر: لا محالة انه (تعالى) يعقل ذاته ويعقلها مبدء للموجودات فالوجودات معقولات له، وهي غير خارجة عن ذاته (١) لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته (الى غير ذلك من تحقیقاته وافاداته).

تعليق آخر: ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء، بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي

(١) الجملة حال لان ذاته خبر كما لا يخفى، فهو العاقل والمعقول اذ لو لم يعقل مبدئية

ذاته التي هي عين ذاته لم يعقل الاشياء من عنده.

المعقولات ، وكذلك الامر فى الخلق فان علوه ومجده بانه يخلق لابان الاشياء مخلوقة له فعلوه ومجده اذن بذاته ، (انتهى) .

واما لزوم المفسدة الثالثة من لزوم تحقق الكثرة فى ذاته فتاك الكثرة (١) لما كانت بعد الذات على ترتيب الاول والثاني والثالث (وهكذا الى اقصاها) لم يقدح فى وحدة الذات ، ولم ينظم بها الاحدية الذاتية كالحوطة فى كونها مبدء للكثيرات التى بعدها وقد اشار «الشيخ» الى دفع هذا المحذور بقوله فى مواضع من كتاب التعليقات بما حاصله وان هذه الكثرة انما هى بعد الذات بترتيب سببى ومسببى لارمانى ، فلا ينظم بها وحدة الذات ، الا ترى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه (تعالى) لا يقدح فى بساطته الحققة ؟ لكونها صادرة عنه على الترتيب العلى والمعلولى ، فكذلك معقولاته

(١) اقول : كون هذه الكثرة بعد الذات وعلى الترتيب السببى والمسببى لا يدفع المحذور لان ايراد «المحقق الطوسي» (قده) ناظر الى كون الصور اعراضا حالة فيه (تعالى) كما فى كلام «بهميار» وغيره ، والى قولهم «انها مرتبة فى ذاته (تعالى)» ، والى تسميتهم اياها باللوازم المتصلة وذوات الصور باللوازم المباشرة ، فالسلسلة المترتبة من الصور اذا كانت مرتبة فى الذات حالة فيه لزم كونه محلا للكثرة لامحالة ، وان لم تكن حالة فيه وكانت قائمة به قايما صدوريا لزم عليهم المثل وهم لا يقولون به ، مع ان المثل لا ترتيب فيها ، ولذا سماها «الاشراقيون» عقولا عرضية وطبقة متكافئة . نعم اذا كانت الصور قائمة به (تعالى) بالترتيب لا تستدعى جهتين فى المبدء لصدورها وكذا لا تستدعى جهتين : احدهما للفعل والاخرى للقبول اما ذكر (قده) ان جهة الاقتضاء لها بينها جهة العروض اللزومية حيث انها منبئة من نفس الذات ولم تستفدها من غيره ، و عدم اشتراط وحدة الذات فى صدور اللوازم المباشرة (كالمقل ومادونه) انما هو لقيامها بذواتها لا بذات مبدءها ولوقامت به لزم كون ذات المبدء محلا للكثرة لامحالة ، ولو كان منظور المصنف (قده) ان لا كثرة فى نفس الصور للترتيب بينها فالكثرة ليست منحصرة فى الكثرة العرضية ، بل الكثرة الطولية ايضا شئ كيف ؟ وبعضها سبب وبعضها مسبب والسببية والمسببية من المتقابلات لا يجتمعان فى واحد - س قده .

المفصلة الكثيرة انما هي ترتبت عنه على وجه ترتقى اليه وتجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات ، اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد ، كما اشار اليه والمعلم الثاني ، بقوله : «واجب الوجود مبدئ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته (١) فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته (٢) فعلمه بالكل بعد ذاته (٣) وعلمه بذاته نفس ذاته » ويتجدد الكل بالنسبة الى ذاته ، فهو الكل في حدة .

(١) اي : هو عالم بذاته والعلم بالعلم مستلزم للمعلوم فله الكل . اي : العلم بالكل كما قال (تمالي) : «الاعلم من خلق (اي : الاعلم ماسواه من هو خالقها وسببها) وهو اللطيف الخبير» اي : والحال انه مجرد وكل مجرد عالم وخير بذاته ، والعلم بالعلم مستلزم للملم بالمعلوم وقول والمعلم : ومن حيث لا كثرة فيه ان كان في العلم الاجمالي فلان بسيط الحقيقة جامع للكل بنحو الوحدة والبساطة ولا كثرة اسلا اللهم الا في مفاهيم الاسماء ولوازمها التي هي الماهيات ، وان كان في العلم التفصيلي الذي هو بعد العلم الاجمالي كما هو منهجه فلكونه على الترتيب على ما قال المصنف (قده) - سقده .

(٢) لان علمه الاجمالي بالكل منطوق في علمه بذاته فذاته علم تفصيلي بذاته ، اجمالي بما عدا ذاته وعلمه التفصيلي ايضا بالكل من ذاته اي : من جهة كونه مبدء الكل - سقده .

(٣) البعدية بناء على العلم التفصيلي ظاهر ، واما على الاجمالي فهي البعدية في الاثبات لا في الثبوت ، اي اثبات العلم بالكل انما هو بعد اثبات ذاته وعلمه بذاته ، او البعدية في الاعتبار بحسب المفهوم فان اعتبار كونه علما بعد اعتبار الذات من حيث هو وكذا اعتبار كونه علما بما سواه بعد اعتبار كونه علما بذاته وهذا كما وقع من الترتيب في بعض الصفات في احاديث اهل الصمة (عليهم السلام) من قولهم : «علم و شاء واراد وقدر وقضى وامضى » ونحو ذلك وكما ان عند المرافاة مرتبة الذات من حيث هو اللاتمين البحث مقدمة على مرتبة الاسماء والصفات .

قوله : «بعد ذاته» ليس خيرا لقوله : «فعلمه بالكل» بل هو حال من الكل وقوله : «نفس ذاته» خبر وعلته في الموضوعين اي : علمه بكل الاشياء التي وجودها بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد «نفس ذاته» وقوله : «ويتحدسه

وأما لزوم المغسدة الرابعة (من كون المعلول الأول غير مبائن لذاته) إن أراد بعدم المبائية الحلول والقيام (١) فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بكون علمه (تعالى) إنما هو بالصور القائمة بذاته ، مع مغايرتهاله ، وإن أراد به كون صورة المعلول الأول متحدة بالواجب (تعالى) - بناء على أن صدور كل معلول عنه مسبق بالمعلم به ، فلولم يكن صورة المعلول الأول عين الواجب اتقدمت عليها صورة أخرى ، والكلام عائد فيها أيضاً . وهكذا يلزم مع خلاف الفرض التسلسل في الصور المترتبة - فجوابه ما هو مذكور في كتب الشيخين «ابن نصر» و «ابن علي» و كتب

الكل بالنسبة إلى ذاته يمكن تنزيله على الملمين (الاجمالي والنفصلي) . أما على الأول فظاهر ، وأما على الثاني فلما ذكره المصنف (قده) من الترتيب المؤدى إلى الوحدة ، و الأولى أن يجعل هذا الكلام من «المعلم» عندا لمدم التكرار في ذاته وفي علمه مع الكثرة غير المتناهية في الأشياء ولحكاية ما به الانكشاف الواحد البسيط (اعنى ذاته) عن هذه المنكشافات المتكثرات والمبائنات بأنه يتحد الكل بالنسبة إلى ذاته ، أى : من حيث أنها مرتبطة و متعلقات بذات واحدة وأصل محفوظ فارد وسنخ ياف ثابت لا يتغير واحدة فهو كرايط ينظم شأنها وتتصالح به مختلفاتها .

وأما قوله : «فهو الكل في وحدة» فظاهر في مسألة «بسيط الحقيقة كل الأشياء» وقد يقال ويحتمل أن يكون المراد أن الكل الذي ذكرناه يتحد بالنسبة إلى ذاته (أى كل ما عدى الواجب) هو الكل في وحدة إذ ذاته لما كان علما بسيطا بجميعها فيكون الكل كلافى وحدة ، ولا يخفى ما فيه من البعد وتفكيك الضمير - سقده .

(١) أقول : هذا هو مراد المحقق ويكون حجة عليهم فانه إذا قيل «صورة المعلول أو العلم بالمعلول قائم به (تعالى) و حاله فللمعلم يلزمون و أما إذا شبهوا وأعلموا أن الماهية الامكانية محفوظة بين العلم والمعلوم وكشف النطاء و بدت لهم سواتها فهو من الغطاة ببقام لا يمكنهم التزامه ، الا ترى انه لو قيل العلم بالبهية أو بالكفر قائم بنفسك تلزم وتمكن ذلك بل تمدد كما لا لك ؟ بخلاف ما لو قيل البهية قائمة بنفسك و الكفر قائم بنفسك - سقده .

اتباعهما كتحصيل «بهمنيار» بما حاصله «ان صدور كل موجود خارجي لم يكن وجوده في نفسه عين معقولته ، فذلك مسبوق بعلمه ، وأما صدور ما وجوده عنه نفس معقولته له فلا يحتاج صدوره الى ان يكون مسبوقاً بعلم آخر لان وجوده عقل فلم يفتقر الى عقل آخر .

قال «الشيخ» في «التعليقات» : «كل ما يصدر عن واجب الوجود فانه ما يصدر بواسطة عقله له . وهذه الصور المعقولة له يكون نفس وجودها نفس عقلها لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر فيكون عقله لها مميزات الوجودها عنه ، فليس معقولتها له غير نفس وجودها عنه . فاذن هي - من حيث هي موجودة - معقولة من حيث هي معقولة موجودة ، كما ان وجود الباري ليس الانفس معقولته لذاته فالصور المعقولة له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقلته لها والا ، ان كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكل في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية ، فانه يجب ان تكون قد عقلت اولاً حتى وجدت ، او تكون انها عقلت لانها وجدت ، فيكون علة معقولتها وجودها وعلة وجودها معقولتها ، فيلزم ان يكون علة معقولتها معقولتها (١) وعلة وجودها وجودها .

تعليق آخر : لو كان صدور وجود هذه اللوازم بعد عقلته لها ، يجب ان تكون موجودة عند عقلته لها ، فان المعقول يجب ان يكون موجوداً ، واذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً على عقلته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية ، فيجب اذن ان يكون نفس عقلته لها نفس وجودها عنه .

تعليق آخر : الصور المعقولة اما ان توجد عنه بعد ان تكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة ، لانها ان لم تكن موجودة لم تكن معقولة ، فانما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت موجودة ان يتقدمها عقلته لها ، وكذلك الى غير النهاية ، اذا

(١) الظاهر ان «الشيخ» يريد الزام تقدم الشيء على نفسه ، و معلوم انه محال في الواحد بالعدد لافي الواحد بالعموم ، فان الانسان في ضمن فرد ، مقدم على نفسه في ضمن فرد آخر فلا يلزم هنا الاتسلسل - س. ق. د.

الكلام في ذلك كالكلام في هذا لأنها كانت معقولة له وهي أيضاً من لوازمه فتكون قد عقلت هذه أيضاً بواسطة صورة معقولة أخرى والكلام فيها كالكلام في هذه ، فينسلل الامر .

تعليق آخر : اذا قيل انما وجدت هذه اللوازم لأنها قد عقلت وعقليته لها - التي هي سبب وجودها هي ايضاً من اللوازم ، لزم السؤال فيقال : لم وجدت بواسطة اى شيء ؟ ، فيقال انما وجدت لانها عقلت فينسلل الامر .

تعليق آخر : هذه الصور المعقولة من لوازم ذاته ، واذا تبع وجودها عقلية لها كانت عقلية لها من لوازم ذاته ايضاً ، فيكون وجود العقلية من عقلية لها ، فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية .

واما لزوم المفسدة الاخيرة من انه (تعالى) لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الامور الحادثة فيه ، فهذا مجرد استبعاد ، فهل هذا الاكقول من ينكر وجود عالم المعقولات الصرفة قبل وجود هذا العالم الجسماني ، او وجود عالم الامر قبل وجود عالم الخلق ، ثم يقول يلزم على ذلك ان لا يوجد (تعالى) شيئاً من هذه الجسمانيات بذاته ، بل بتوسط الامور العقلية ، ولا يخلق شيئاً من الخلق الا بواسطة الامر ؟ فيقال له اولاً : ان البرهان هو المنبع لا غير ، وثانياً : ان ذلك العالم أشرف بالتقدم وأنسب . فكذلك تقول : الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده ، الباقية ببقائه لا بابقائه (١) ، الموجودة بوجوده لا بايجاده ، الواجبة بوجوده فضلاً عن ايجابه ، فهي

(١) لا كالاجسام والجسمانيات فانها باقية بابقائه موجودة بايجاده ، حيث ان احكام الامكان عليها غالبية ومناط السوائية من المادة ولواحقها (من السيلان والزمان والمكان وغيرها) فيها ظاهراً ، وهذه في العقول التي هي من الافعال مستهلكة فضلاً عما هي من الصفات ، وقد اعترض عليه (قده) حيث قال مثل هذا القول في العقول بانه يلزم على هذا ان يكون تسمد العقول تسمد الذات وبالمكس ووجودها وجوده وبالمكس ، والمجب من بعد نفسه من ذمرة الحكماء وهو بعض ماصربه (قده) الشهير «بشمس الجبلاني» حيث نقل كلامه (قده) من رسالة الحدوث واعترض عليه بانه يلزم حينئذ ان لا يكون الممكن بالذات ممكناً بالذات . بل يكون واجباً بالذات . —

اشرف وأقدس من الموجودات المنفصلة عنه . فيكون أقدم تحققاً وأقرب منزلة منه (تعالى) فهي لامحالة أخرى بان يكون واسطة في اليجاد لهذه المبادئ الخارجية .

ثم من القادحين في اثبات الصور الالهية المنكرين لمذهب الصور ، من المتأخرين العلامة «الخفري» حيث نقل في بعض مؤلفاته كلام انكسيمانوس المملطى من انه قال : «كل مبدع (١) ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم

١ أقول : هذا الاعتراض و اشباهه بالابحاث العامة أشبه منها بالابحاث الخاصة ، ليس اصحاب القول المنسوب الى ذوق الثأله يقولون : ان الماهيات الامكانية موجودة بالانتساب الى حضرة الوجود القائم بذاته ؟ كما في «التقديسات» وغيرها من كتب استاده ، والانتساب اما كان امرا اعتباريا كانت الكل بالحقيقة موجودة بوجوده (تعالى) كيف ؟ وقد قالوا : وجود زهداله زيد ، ولا يلزم عليهم ان يكون الحقيقة الامكانية حقيقة وجوبية لان الحقيقة الامكانية عندهم هي الماهية ومرتبة الماهية شيء ومقام وجودها شيء آخر ، ولهذا قالوا : «ان الكثرة في الموجود والوحدة في الوجود» ولعل هذا القائل يتعاضى من قول المرفاه : «ان مفاهيم الاسماء والصفات موجودة بوجود المسمى وان الاسم عين المسمى بوجه وغيره بوجه» فهنا ايضا للمقول ماهيات هي ممرحات الامكان موجودة بوجوده (تعالى) ، والماهية غير الوجود ولكل حكمه : وعلى تقدير ان يكون لها وجود غير وجوده كما هو مذهب المصنف (قده) من ان الوجود اصل وله مراتب متفاوتة بالعدد والسطو نحوها فوجودها - اذلا استقلال له - ليس شيئا على حiale . بل هو كالمنى العرفي غير المستقل بالمفهومية كما قيل في حقا : «كنا حروفا عاليات لم نقل» فهي عنوانات الذات المقدسة (جل شأنه) والعنوان والوجه بها هوالة لحاظ الممنون ليس بشيء على حiale ، وهذا معنى كونها من صنع الربوبية موجودة بوجوده ، فهي لاهو ولا غيره . وهكذا كان حكم الفنانى والمفنى فيه . و لبت شرى ان هؤلاء كيف يصدقون بقول سيد العقول الساعدة من الاولياء : «قلمت باب العبير بنوهد بانية» بل كيف يذعنون بقوله تعالى : «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» - ٢ - سورة

(١) خبي الفيلسوف «المبدع» بالذكر مع ان «الكائن» و «المخترع» ايضا عنده

كذلك لان الانواع الكلية التى في هذا العالم ايضا من المهدمات المحفوظات بشماق الاشخاص -

مبدعه الال والصور عنده غير متناهية « (١) ثم قال : « ولا يجوز في الرأي الا احد قولين : اما ان نقول : ابداع مافى علمه ، واما ان نقول : ابداع اشياء لا يعلمها وهذا من القول المستشع . وان قلنا : ابداع مافى علمه فالصور اذلية بازيلته (٢) وليس

لا وجمل العلم بالجزئيات منطقيا في العلم بالكليات كما هو مذهب المشائين ، اولان الموالم بكليتها- بالناظر اللابشرطى وباعتبار وجهها الى الله الواحد شيء واحد صدر عن الواحد كما قال (تعالى) «وما امرنا الا واحدة» وهو بهذا النظر مبدع أخرجه (المبدع) (تعالى) من اللبس الى الايس دفعة واحدة بلامادة ومدة اذلامادة ولا مدة للمجموع المأخوذ فيه المادة و الزمان والمكان وغيرها ، واما جملة مستورا بالكل فلان القضية الكلية هي المعثرة في العلوم فهذا نظير قولهم : «كل واجب الوجود بسيط» او «كل واجب الوجود ماهيته انيته» وغير ذلك والصورة الاولى بمعنى مابه الشيء بالفعل ، والصورة الثانية هي الصورة العقلية - س. قده .

(١) يرد عليه انها كيف يكون غير متناهية ، وانواع المجردات والماديات الفلكيات والارضيات متناهية والاشخاص غير المتناهية ليس لكل واحد منها صورة عليحدة قائمة به (تعالى) عندهم على انها اذا كانت غير متناهية- وهي مترتبة ترتيبا سببيا ومسببيا كما قال المصنف (قده) في مامر- لزم التسلسل وكونها محصورة بين حاصرين . والجواب عن الاول ان المراد بعدم التناهي عدم التناهي المدى او الشدى بشدة نورية الواجب (تعالى) لا بشدة عليحدة كما يشير اليه قوله : «اذلية بازيلته» او نقول : ان انواع المفردات من الجواهر المذكورة و الاعراض وان كانت متناهية الا ان انواع العاصلة بالتركيب نسب بعضها الى بعض غير متناهية الا ترى ان اصول العلوم البسيطة تسمة وانواع مركباتها لاتحصى ، او نقول : صور الجزئيات غير المتناهية قائمة به (تعالى) مخصصة كل واحدة منها بتخصصات سائرة اياها كنوع منحصر في فرد كما هو المقرر في الكتب . وعن الثاني انه لا يلزم كون الترتيب في مجموع غير المتناهي كما ذكرنا سابقا انه على مذهب الفالين بقيام الصور بذواتها (وهي الانوار القاهرة) ليس الترتيب الا في القواهر الاعلى لافى الطبقة المتكافئة السماء بالمثل ، وتلك نظير هذه وايضا الترتيب الى جانب المملول لا الى جانب المطلق س. قده .

(٢) فلا يلزم تعدد القدماء وفي هذا القول من الفيلسوف رد على معاصر المصنف (قده)

الذي مر ذكره س. قده .

ينكسر ذاته بتكثر المعلومات (١) ولا يتغير بتغيرها ، انتهى .

واعترض عليه بوجهين : أحدهما « انه لم يتعرض لكيفية فيضان هذه الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم او لا وعلى الاول يرد عليه : أن العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف فى العلم بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل اليجاد العينى ؟ وعلى الثانى يرد عليه : أن هذا قول بأن الله (تعالى) ابدع اشياء لا يعلمها وهذا قول مستنقع كما ذكره ذلك الفيلسوف .

و ثنائيهما انه يرد عليه : ان هذه الصور اما جواهر او اعراض ، فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها ، والكلام فى ذلك كالكلام فى اصل الصور . وان كان الثانى لزم ان يكون واجب الوجود بالذات محلا وفاعلا لها ، و القول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لامحلا لها - لكونه غير متأثر عنها - قول بكونها جواهر كباقي الممكنات ولا خفاء ايضا فى ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علماً كاملاً ذاتياً ، لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم المقدم فى فيضان الصور المنكشفة ، لزم ان لا يكون للذات علم كاملى ذاتى ، غير تابع للتأثير ، والحق تحققة كما مره انتهى .

اقول : فى كلامه مواضع انظار : اما قوله وان العلم المقدم الذى هو عين الذات كاف الى آخره ، فقيه : أن هذا العلم عندهم مستلزم لفيضان الصور العقلية التى هى من لوازم ذاته وهو غير كاف فى ايجاد الاشياء المبانية الذات لذات المبدء (تعالى) لان علمه ، بالاشياء الخارجية ليس وجود تلك الاشياء فى انفسها (٢) ولا الاضافة اليجادية

(١) المراد بها المعلومات بالمرئ لا المعلومات بالذات التى هى الصور العقلية بقرينة

قوله : « ولا يتغير بتغيرها » - س قد مر .

(٢) والعامل ان العلم الاجمالى الكمالى الذى هو عين الذات هم قائلون به وبتقدمه

لكنه كاف فى العلم والفيضان لاشياء وجودها عين العلم التفضيلى بها و الاضافة اليجادية منه

(تعالى) اليها عين الاضافة العلمية بها ، وهذا مستقيم فى الصور المتصلة لافى الاشياء الخارجية

فلا يكتفى ذلك العلم الاجمالى فى الاشياء الخارجية ، بل لابد من فيضان الصور عندهم قبل فيضان -

منه اليها عين الاضافة العقلية . اذ ليس وجودها فى ذاتها عنه عين معقوليتها له والا ، لكنت من اللوازم المتصلة لامن البيانات المنفصلة . وقد علمت فيه ساسبق ان علمه (تعالى) بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها وان العلم اذا كان عين اليجاد و المعلوم عين الموجود المعلوم لم يحتج فى صدوره عن الفاعل بعلم وادادة ومشية الى علم سابق تفصيلي فلا يتأتى قوله : وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا يعلمها ، على ان الحق عندنا فى هذا المنهج ان لاجل ولا تأثير فى حصول مثل هذه الصور لانها من اللوازم (١) ولا تأثير للملزوم بالقياس الى لوازمه ، فان كون الذات ذاتاً بعينه كونه ذات هذه اللوازم .

واما قوله : « هذه الصور اما جواهر او اعراض » الى آخره ، فغير متوجه ولا موجه اذ منبأه على الخلط بين الجوهر الذهنى والجوهر الخارجى او على توهم المنافاة بين الجوهر الذهنى والعرض الخارجى ، والترديد انما يستقيم ويفيد فى المنفصلة او مانعة الجمع (٢) فنقول : هذه الصور جواهر اما جواهر علمية بحسب المية ، واعراض

- الاشياء الخارجية والاضافة الابدائية الى الاشياء الخارجية عند الاشراقيين وهذا المعتبر . وان كانت عين الاضافة العلمية بها لم يمكن الزامهم بما ذكره (قدس) الا ان خلافه برهاني عند المشائين ، لقاءتهم المشهورة وان المدرك بالذات لا بد وان يكون وجوده للمدرك لا للمادة . والاولى ان يقال لما كان وجوده (تعالى) وحدة محضة وبساطة صرفة والموجودات الخارجية كثرة محضة بالنسبة الى وحدته (تعالى) لم يكن بينهما مناسبة حتى يكون تلك الوحدة المحضة علماً بتلك الكثرة فلم يكن بدمن رابط وبرزخ جامع بينهما وهو الصور المرتسمة و يمكن حمل كلامه (قدس) عليه . س قدس .

(١) اى : اللوازم الموجودة بوجود الملزوم الباقية ببقائه ، الازلية بازليته على نحو ما مر تقريره ولا تأثير للملزوم بالقياس الى لوازمه الكفائية والا فاللزوم المصطلح معناه الاقتضاء والعلمية فكيف لا تأثير ؟ - س قدس .

(٢) الصواب حذف قوله « او مانعة الجمع » ولعله سهو من الناسخ . اما اولاً فلانه يدل على أن الترديد لا يستقيم ولا يفيد فى مانعة الخلو . مع انه فيها أقوم وأفيد من مانعة الجمع لانها تدل على استثناء الاقسام وضبطها ولذا تستعمل فى الحقيقة فى التقاسيم دون مانعة -

خارجية بحسب الوجود (١) فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته ، لكن ذاته لا يتأثر عنها ولا يتفعل بها ، كما سبق تقريره .
 واما قوله استدلالا على ان علم البارى (تعالى) بتلك الصور ليس علماً كمالياً .
 : « لكونه تابعاً لفيض تلك الصور » فغير صحيح لما سبق مراراً أن علمه (تعالى) بتلك الصور عين فيضانها عنه ، لا انه تابع لفيضها . وان اراد ان نفس تلك الصور ليست كمالاته (تعالى) (٢) فنقول : من الذى انكر هذا ؟ ! ومن الذى جعل اللوازم المتأخرة الناشئة بعد الذات التامة الواجبة كمالاته ؟ فان هؤلاء الفلاسفة المشبهين لهذه الصور الالهية يصرحون بان كمالاته وعلوه ليس بوجود هذه الصور ، بل كمالاته وعلوه . بكون ذاته ذاتاً يفيض عنه هذه الاشياء معقولة وان عقله لذاته مستتبع لعقله اياها . ثم لا يخفى : ان عقله لهذه الصور هو بعينه عقله للخارجيات المنفصلة (٣)

—الجمع كما قال المحقق « الشريف » فى بعض مؤلفاته . واما ثانياً فلانه يوم ان المنافاة بين الجوهر الذهنى والعرض الخارجى على سبيل منع الغلو ، مع انه لامنافاة بينهما لاصدقا وهو ظاهر ولا كذبا لارتفاعهما فى الجوهر الخارجى . واما ثالثاً فلان مانعة الجمع قسم من المنفصلة و قد جعلت قسما لها - س . قد .

(١) ليس المراد ان وجودها عرض حتى يقال : ان الوجود ليس جوهرأ ولا عرضاً ، بل المراد ان تلك الماهيات الجوهرية انفسها اعراض خارجية ولكن فى الوجود الذهنى ولا منافاة بين الجوهر الذهنى والعرض الخارجى لان العرض ليس جنسا : بل عرض عام للمقولات التسع المرضية فى الخارج والمقولات العشر فى الذهن كما مر فى السفر الاول . س . قد .

(٢) يعنى ان الاستدلال على نفى الكمالية بالتأمية باطل لان العلم والمعلوم بالذات متحددان فعلمه بالصور عين الصور ، ولكن نفى الكمالية مسلم ، ولا كلام لتأنيبه فان كمالاته بكون ذاته واجدة لكل ما يفيض منه من الصور وغيرها بنحو أعلى - س . قد .

(٣) الفرض من هذا الكلام امران : احدهما دفع ما عسى ان يقال : ان مراد العلامة « الخفري » « أن علم الواجب (تعالى) بالاشياء الخارجية باختيار هذه الصور ليس علماً كمالياً ذاتياً ، الى آخره ، فنقولكم : « ان علم البارى (تعالى) بتلك الصور فى موضعين ، يخالفه . —

وان كان وجودها غير وجود هذه الصور ، اذ العلم بالخارجيات عندهم ليس الابصار اخرى وجودها وجود علمي ادراكى ، بخلاف ماذهب اليه المتأخرون وبعض اتباع « الرواقين » (كصاحب كتاب حكمة الاشراق) والمحقق « الطوسي (ره) » حيث جعلوا الامور الخارجية (كالاجسام وغيرها) (١) صالحة للاضافة العقلية . وكانهم ذهبوا عن القاعدة المشهورة « ان وجود المعقول بالذات في نفسه ومعقوليته ووجوده للمعقل شى عواحد بلا اختلاف » وكذا « وجود ماهو محسوس في نفسه ومحسوسيته ووجوده عند الحاس شى واحد بلا اختلاف » ثم لاشبهة في ان هذه الماديات ذوات الازواضع المكانية ، ليست وجوداتها الخارجية وجوداً عقلياً ولا حسياً كما هو التحقيق عندنا . فكيف يصح ويجوز كون هذه الصور المادية في انفسها (٢) قبل تجريدتها وانتزاعها علما وعلوماً وعقلاً ومعقولا .

واما قوله : « فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم

وثانيهما دفع ما لعله يقال ايضا انه على تقدير ان يكون مراده ذلك يمكن ان يكون العلم بالاشياء الخارجية تابعا لفيضان الصور .

و حاصل الدفع انه لما كان علمه بالصور عين علمه بالخارجيات (كما ان علمك بصورة الشمس (مثلا) عين علمك بالشمس الخارجية ، و العنوان آلة لحاظ المعنوي) فابن الثانية ؛ وابن الاثنينية ؛ اللهم الا في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض لافي العلم ، و كذا لا تفاوت بين العلم بالصور والعلم بذوات الصور للينية المذكورة في العلم فلا حاجة الى جعل « الباء » في قوله : « بتلك الصور » للسببية لاصلة للعلم . س قدّم

(١) التمثيل قريب من التوزيع ، فان صاحب حكمة الاشراق جعل وجود الكل علما حضوريا واما المحقق (قده) فعلى ما قال المصنف (قده) (فيما بعد ذلك) جعل مناط علمه (تعالى) بالاجسام والجسمانيات ارتدادا في المبادئ العقلية والنفسية . ثم ذهبوا عن القاعدة في الاجسام والجسمانيات لان لها وجودا في انفسها ووجودا للمادة واما في المجردات بذواتها فلا نه وان لم يكن لها وجود للمادة الا ان لها وجودا في انفسها عندهم كما مر في مبحث الوجود الرابط من السفر الاول . س قدّم

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيه . ط مدظله .

ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ، ليس بوارد عليهم اذ لا ينحصر علمه (تعالى) عندهم في هذه الصور المتأخرة عن الذات ألا ترى الى قول « الشيخ » في اول الفصل المعقود في بيان نسبة المعقولات اليه (تعالى) : « من فصول الهيات « الشفاء » : يجب ان يعلم : انه اذا قيل : للاول (تعالى) عقل قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس ، وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة متخالفة ، كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس ، فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكرر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها ، بل تفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانها مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء » (انتهى) . فقوله « اذا قيل للاول عقل قيل على المعنى البسيط » وقوله « وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور » وقوله « فيعقل من ذاته كل شيء » كلها تصريحات وتنبهات على العلم الاجمالي الكمال والعقل البسيط . لكن معرفة هذا العقل البسيط في غاية الصعوبة ، فان ظنني بل يقيني انه لم يتيسر فهمه على وجه واحد من هؤلاء المشهورين بالفضل والبراعمة ادعائهم لاثباته كما سنشير اليه انشاء الله (تعالى) فهذه جملة من اقوال القادحين في تقرير صور المعقولات في ذاته مع ما سنح لناس الدفع والاثام والنقض والابرام .

الفصل (٨)

في تحقيق الحق في هذا المقام وفي اظهار ما نجده قادحا في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته (تعالى)

وليعلم اولان لاختلاف لنا معهم في جميع ما ذكره في اثباتها من الاصول والمقدمات ولا في وجوب ان يكون تلك الصور المعقولة لوازم ذاته ولا في كونها قائمة بذاته غير مباينة عن ذاته . انما المخالفة لنا معهم في جعل تلك الصور اعراضا ، وفي أن وجودها وجود ذهني . و لولا تصريحاتهم بأنها اعراض لا يمكن لنا حمل مذهبهم على ما هو الحق عندنا ، وهو انها مثل عقليتي جواهر نورية . كما هو رأي « الافلاطون » ولا يبعد

ان يكون القول بعرضيتها من تصرفات المتأخرين ، حيث ان كلمات قديماء الفلاسفة القائلين بالصور كانت كـ تـكـسـيـمـا فـيـسـ وغيره خـالـيـة عـن ذكـر العـرضـيـة ، كـما يـظـهـر لـمـن تـتـبـع مـأثـوـرـات اقـوـالـهـم .

اذا تقرر هذا فاعلم : ان الذي نعتقد في ابطال هذا الرأي امور :

الاول : ان لوازم الاشياء على ثلاثة اقسام : لازم ذهني كالنوعية لمفهوم الانسان والذاتية لمعنى الحيوان ، و لازم خارجي كالحرارة للنار والحرارة للفلك ، و لازم للمهية . ثم يجب ان يعلم : ان لازم المهية كما انه تابع لها في اصل المهية كذلك تابع لها في نحوى الوجود الذهني للذهني والخارجي للخارجي فاذا امتنع ان يكون لاحدهما وجود خارجي وللآخر وجود ذهني وبالعكس (١) .

اذا تمهد هذا فنقول : ان لوازم الاول (تعالى) ان كانت من قبيل اللازم الخارجي (٢) فلا بد ان يكون كملزومها موجودة خارجية ، وكذا لو فرض انها من لوازم المهية فان مهية الاول عين ائنيته ، سواء قلنا : ان لامهية له اصلا او قلنا : ان مهيته عين ائنيته ووجوده ، على اختلاف الاصطلاحين فاذا هذه اللوازم يجب ان يكون بوجوداتها العينية لازمة له (٣) ، فجواهرها الامحالة يجب ان لا يكون اعراضاً ولا جواهر

(١) لا يخفى انه لا موقع لقوله «وبالعكس» نعم لو قال : «وامتنع ان يكون للملزم وجود خارجي ولللازم وجود ذهني» لكان في موقعه - سقده .

(٢) الاولى ان يوجه الاعتراض على كون الصور المرتسمة مملولات للواجب وكون العلم الحصولي داخلا تحت الكيف النفساني اذ مع تسليم الجهتين المذكورتين يكون للصور المرتسمة نحو من الثبوت الخارجي هو بحسبه من الاعراض الخارجية كسائر الكيفيات النفسانية ، والملازمة بين الواجب (تعالى) وبين الصور المرتسمة من جهة ماهياتها الموجودة (وهي الكيف الموجود بوجود الواجب) لامن جهة انها مفاهيم ذهنية كذا وكذا من جهة انها ذهنية - ط منظره .

(٣) اذا لوجود ذهني للاول (تعالى) لانه وجود خارجي صرف لا يدخل في ذهن من الاذهان والا ، لا قلب مع انه لا يتوقف لزومها على وجوده في الذهن ، فيبقى ان يكون لوازمه -

ذهنية بل جواهر خارجية . فاذن بطل القول بارتسام الصور الذهنية فى ذات الاول (تعالى) بقى الكلام فى تحقيق الامر ههنا : بأن الذوات القائمة بأنفسها كيف امكن ان يكون من اللوازم للشيء التى لا يتصور انفصالها عنممع قيام البرهان على ذلك

الثانى : أن قولهم والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بمعلولها ، وقولهم وان العلم بذى السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه ، ليس المراد من العلم التام بالعلة العلم بمهية العلة (١) الا فيما يكون مجرد المهية سبباً للمعلوم ، كما فى لوازم المهيئات

١٠ الاول من احاد القليلين الاولين فتكون امورا خارجية لذهنية اقول : ما ذكره (قده) منقوض بالصور الذهنية التى لنفوسنا فان كانت من عوارض الماهية لها لزم ان تكون عارضة لما هياتها من حيث هى مع قطع النظر من الوجودين وهو ظاهر البطلان وان كانت من العوارض الذهنية لها فتوقف عروضها للنفس على حصول النفس فى الاذهان حتى تمرضها فبقى ان تكون عوارض خارجية هذا خلف .

و الحل ان الكل امور خارجية فى ذاتها كيف ١١ وهى صفات الموجود المعنى : و صفة الموجود المعنى عينية وكونها ذهنية بالقياس الى الموجودات المينية الاخرى وهى ذوات الصور ، فتسميتهن الصور المرتمسة فى ذاته (تعالى) بالذهنية لانها علمية بخلاف الموجودات المينية اما لاستقلالها واما لكونها موجودة للمادة ، وللمهية بعضها من بعض تصلح للعلمية عندهم و اما ترتب الاثار التى هى مناط المعارضة فهى أولى به لكونها اسباب الوجودات المينية - س قده .

(١) محصله أن مرادهم من القاعدة استنباع العلم الحضورى بالعلة علما حضوريا بالمعلول من غير نظر الى العلم الحضورى فبالقاعدة تهدي الى ما ذهبنا اليه من الكشف الحضورى التفصيلى فى عين العلم الاجمالى لاما ذهبوا اليه من العلم الحضورى من طريق الصور المرتمسة .

وفيه ان المترضى للقاعدة هم المشائون فى كتاب البرهان من المنطق ، وهم لا يرون العلم الحضورى فى غير صورة علم الشيء بنفسه . على أن من المعلوم أن البرهان انما يجرى فى العلوم الحصولية دون العلم الحضورى ، و لولاكون القاعدة جارية فى العلم الحصولى -

بمعنى الكليات الطبيعية ، ولا المراد منه العلم بوجه من وجوها وهو ظاهر ، ولا العلم بمفهوم كونهاعلة ، ولا العلم باضافة العلية ، لانه على هذين الوجهين يكون العلمان (اى العلم بالعلة والعلم بالمعلول) حاصلين معاً ، لا تقدم لاحدهما على الآخر و عمدة الغرض من هذه القاعدة اثبات علم البارى (تعالى) بما سواه من جهة علمه بذاته فاذن المراد من العلم المذكور انما هو العلم بالخصوصية التى يكون العلة بها علة ، و ليس هى الا نحواً خاصاً من الوجود . وقد بين فيما سلف عن الكلام أن الجاعلية والمجمولية انما هي بين الوجودات لا المهيئات ويتبين ايضاً أن العلم بانحاء الوجودات لا يمكن ان يحصل الا بحضورها وشهودها باعيانها لا بصورها واشباهها وذلك غير ممكن الا من جهة الاتحاد او من جهة العلية (١) والاحاطة الوجودية .

فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول : لما كان ذاته تعالى من جهة وجوده الذى هو عين ذاته علة لما بعده على الترتيب وان مجعولاته الصادرة عنه انما هى انحاء الوجودات العينية ، فالعلم الواجب بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجب بتلك الوجودات الذى لا بد ان يكون عين تلك الوجودات (٢) فمجعولاته بعينها معلوماته

— لم يكن لتقسيم البرهان الى قسمى اللتى والانى فائدة البتة . و بالجملة : الشيخ و سائر المشائين ، لا يسلّمون كون علم العلة بمملولها و بالمكس حضوريا ولا جريان القاعدة فيه طمءذله .

(١) اى : العلم الحضورى منحصر فى موددين : احدهما فى الاتحاد كما فى علم النفس بذاتها ، وثانيهما فى العلية كما فى علم النفس بمشآتها الخيالية مثلا ، ومعلوم أن مانحن فيه من قبيل الثانى — س قده .

(٢) ولا يمكن ان يقال : أن المجمول بالذات وان كان هو الوجود لكن العلم بها علة لا يقتضى الا العلم به مطلقا ولو ينحو الصورى ، اذ حينئذ يصدق ان العلم بالعلة استلزم العلم بالمعلول ، والقاعدة لا تدل على ازيد من هذا ولا تقتضى الكيفية . لانا نقول : الوجود ليس له نحو واحد من التحقق ولا ماهية له ، فلا صورة له انما الصورة للماهية الموجودة ، فالعلم بنحو من الوجود لا يمكن الا بالضرورة ، ففرضه (قده) ان هذه القاعدة التى تمسك الكل بهافى اثباته —

فهي بعينها علومه التفصيلية لامحالة ، فهي تابعة للعلم الكمالى والعقل البسيط بالمعنى الذى علمته في باب العقل والمقول وفي علم النفس وانما سمينا هذه الوجودات علماً له باعتبار انها من لوازم علمه بذاته وان اصطلاح احد بان يسمى تلك الاشياء الصادرة عنه تعالى علوماً له باعتبار وجوداتها (١) ومجمولات له باعتبار مهيئاتها المتغيرة للوجود لكان حسناً للمحافظة على الفرق بين ماهو علم البارى وما هو فعل له فان العلة الفاعلية عرفوها في مباحث العلل بما يؤثر في غيره بما هو غيره والمهيئات الممكنة كلها مبائة لحقيقة الواجب (تعالى) واما الوجودات فقد علمت من طريقنا انها من لمعات ذاته وشوارق شمسه.

— اصل علمه (تعالى) بما هو له كماتعدل عليه تدل ايضا على كيفيته من كون علمه بما سواه « ضرورياً وعدم كونه حصولاً كما زعمه القائلون بالصور المرتسة .

ان قلت : قد سبقيل ذلك ان صاحب الاشراف والمحقق والطوسي ، وغيرهما ممن جعلوا الوجودات علمه (تعالى) كانهم ذهلوا عن القاعدة المشهورة بان وجود المدرك بالذات في نفسه ومدركيته ووجوده للمدرك شيء واحد ، وان الوجود المادى مثار للنية ومداد العلم على الحضور والظهور ، فما باله (قد) قد ذهل عن ذلك وكر على ما فر ؟

قلت : كان مقصوده (قد) هناك اعتذار من قبل « المشائين » القائلين بالصور بان قولهم بالصور نشأ من قاعدتهم المشهورة ، وان القائلين بالعلم الحضورى ذهلوا عن بناء قولهم على قاعدتهم سواء لم يعلم القاعدة عند القائلين بالحضورى او سلمت ، و لكن يقولون ان وجود الامور الخارجية للمادة وشبهها لا ينافى وجودها للمدرك هيئتها لكونه (تعالى) محيطاً بالمواد وغيرها ، وان ذوات الاوضاع والجهات ليست ماثرات للنية بالنسبة اليه (تعالى) ، بل كلها كالنقطة في عين كونها غير منفكة عن ذواتها وذاتياتها ولوانها ، مقصوده (قد) هيئتها القدر في القول بالمواد بنسب القاعدة الاخرى المثبتة لاصل العلم بالدير ، وانها تنفى هذا القول وثبت منهج الاشراف ، فالمقصود بالذات هنا القدر والمنع لا الاستدلال .

(١) بل باعتبار وحدتها ايضاً ، وسبق اعتبار كونها علماً على اعتبار كونها معلوماً وان

كان في الحضورى ، العلم عين المعلوم .

الثالث (١) : قد تقرر عند الحكماء كلهم من غير خلاف بين الفريقين وثبت أيضاً بالبرهان ما يسمى بقاعدة «امكان الاشرف» وهوان كلما هو اقدم صدوراً من المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً وأقوى وجوداً ، وعلى مسلك اثبات الصور المرتسمة في ذاته (تعالى) يلزم هدم تلك القاعدة الحققة ادلاً شبهة في أن الاعراض ايّاً ما كانت ، هي اخص وادون منزلة من الجوهر ، اى " جوهر كان " والقائلون باثبات هذه الصور جعلوها وسائط في اليجاد مع تصريحهم بانها اعراض قائمة بذاته (تعالى) فما اشد سخافة اعتقاد من اعتقد كون الموجودات الواقعة في العالم الربوبى والصقع الالهى خسيسة ضئيلة الوجود ، والتي يطابقها ويوازئها من العالم الامكانى - حذو النعل بالنعل والقذ بالقذ - تكون اشرف وجوداً وأعلى مرتبة ؛ وهذا مما يحكم به الوجدان قبل اقامة البرهان .

ذكر وتنبية (٢) واما الذى افاده المحقق والطوسى «(ره) في شرح الاشارات» بعدما اورد البحوث والتشبيعات على «الشيخ» وذكر ان التعقل لا يلزم أن يكون بصورة زائدة على ذات المعلوم ، من انه لما كان وجوده علة لوجود ماسواه ، وعلمه بذاته

(١) وهناك وجه رابع هوان مقتضى ما تقدم تحقيقه في كيفية ظهور الماهيات والمفاهيم المنهنية أن المعلوم الحصولية لا تحقق لها في غير النفوس المدركة للكلليات والعجزيات ، وهى المعلوم التى تنتهى بوجه الى الحس ، وأما الوجودات المجردة عن المادة ذاتاً وفعلها لا تحقق في علمها لماهية ولاى مفهوم آخر ذهنى - ط مدظله .

(٢) لما اشار الى الاستدلال على طريقة الاشراق في ضمن اقتراح تطفلا بقاعدة «مجمولية الوجود وانه لا يدرك الا بالحضور» اراد ان يذكر ان دليل المحقق «الطوسى» (قده) لاثبات تلك الطريقة اقناهى وليس كذلك ، فان خلاصة دليل المحقق (قده) انه اذا اتحد المثلثان فلا بد ان يتحد الممثلان ، والا لزم صدور الكثير عن الواحد اثنى صدور الصور عن علمه بذاته الذى هو ذاته ، وصدور الموجودات التى هي ذوات الصور عن ذاته ايضاً ، وكأنه (قده) زعم ان استدلاله من حيث المناسبة والواقفة بين الملة والمطلوب في الوحدة والكثرة ، وانه كما في المثلثين اتحاد فاسب ذلك ان يكون بين الممثلين ايضاً اتحاد - من قده .

علة لعلمه بما سواه وقد حكمت بأن ذاته وعلمه بذاته - وهما العلتان - واحد بلا خلاف واختلاف ، فاحكم بان الصادر منه وعلمه بذلك الصادر - وهما المعلولان - واحد بلا اختلاف. ففيه ان هذا الكلام لا يخلو عن اقناع ، اذ لا حد ان يمنع حقيقة الحكم ، اذ ربما يكون في المعلول - لكونه انتقص وجوداً من علته - شائبة كثرة لا يكون مثلها في العلة الا ترى ان العقل يصدر عنه الفلك من جهة مهيته ، ويصدر عنه عقل آخر من جهة وجوب وجوده ، والعلتان ههنا شيء واحد في الخارج ، والمعلولان متعددان تعدداً خارجياً ، وايضاً الواجب (تعالى) واحد بسيط من كل وجه ، والعقل الصادر منه اولا فيه جهتان بحسب الاعتبار . وبالجمله فليس من شرط العلة والمعلول الموافقة في الوحدة والكثرة نعم المستحيل ان يكون المعلول اقوى توحداً من علته الموجودة .

ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الالهي «شهاب الدين السهروردي» ان جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الاشارات في هذا المطلب موافق لما ذكره فيها ، فكانه مأخوذاً منها مع تلخيص وتهذيب . الا ان الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الاجسام والجسمانيات من أن حضور ذاتها كافية في ان يعلم بالاضافة الاشرافية من دون الافتقار الى الصور الزائدة . وهذا المحقق لم يكتف بذلك ، بل جعل مناط علمه (تعالى) بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية او النفسية . ولكل من الرأيين وجه . وسينكشف لك حق المقال في ادراك الحق الاول لهذه الجزئيات المادية على وجه لم يتيسر لاحد ولم يثبت في غير هذا الكتاب .

حكمه مشرقية . لملك لو تأملت فيما تلوناه حق التأمل وامضت النظر في ماحققناه وقررناه من كيفية وجود الصور الالهية وانها ليست موجودات ذهنية ولا اعراضاً خارجية ، بل هي وجودات بسيطة متفاوتة لا يعترضها الامكان وفي كيفية لزومها لزوماً لاعلى وجه العروض ولا على وجه المصدر (١) بل ، على ضرب آخر غيرهما ، لعلمت - لو كنت تقى -

(١) مع ان «الشيخ» صرح كثيراً بانها عنه وانه مبدئها ، فلزومها ضرب آخر ، وهو

انها لوازم غير متأخرة في الوجود من وجود الملزوم وانها موجودة بوجوده باقية ببقائه على ما تقدم - سقده .

الذهن تقي الجوهر لطيف السر - ان تلك الصور الالهية ليست من جملة العالم ومما سوى الله وليس وجودها وجوداً مبنئاً لوجود الحق (سبحانه) ، ولا هي موجودات تنقسم لنفسها ، بل انما هي من مراتب الالهية ومقامات الربوبية ، وهي موجودة بوجود واحد ، باقية بقاء واحد . والعالم انما هو مساو له وليس الا الاجسام بصورها وطبائعها واعراضها وموادها ، والكل مما ثبت حدوثها وتجدها بالبرهان ، كما مر في مباحث الجواهر الجسمانية فلا قديم في العالم انما القديم هو الله (سبحانه) وقضاؤه وعلمه وامره وكلمته التامة . فافهم واغتنم واشكر ربك فيما هداك من التوحيد .

تصالح اتفاقى لعل كلام الارسطاطاليسيين و«الافلاطونيين» لو نظر واقع النظر ، وامنعوا حق الامعان في مذهب الآخرين لوجدوه راجعاً الى مذهبهم كما حققناه ، واما قبل الامعان فكل من المذهبيين في علم الله مما يظهر فيه خلل وقصور ليس في الاخر اما الخلل في مذهب اتباع «ارسطو» فهو كون تلك الصور الالهية اعراضاً ضعيفة الوجود ، وكون متعلقاتها التابعة لها في الوجود اقوى تحصلاً واشد وجوداً وتجوهرها منها ، وقد علمت فسادها فاذا تم هذا القصور وسد هذا الخلل يجعلها موجودات عينية لاذنية تصير كالصور الافلاطونية في هذا المعنى . وأما الخلل في مذهب «الافلاطونيين» فهو كون علمه اشياء خارجة عن ذاته ، وكلما هو من الموجودات الخارجية فوجودها عنه انما يصدر عنه بعلم سابق ، فان كانت مما عقلت اولاً فوجدت فيعود الكلام الى كيفية معقوليتها السابقة ، فهي اما بوجودات وصور متصلة خارجية ، او بوجودات وصور الهية متصلة هي لوازم الاول غير الصادرة بل الموجودة بوجوده (تعالى) ففي الشق الاول يلزم التسلسل في الصور الخارجية ، وهو محال وعلى الشق الثاني يلزم الاكتفاء في علم الواجب (تعالى) بنلك اللوازم المتصلة فما الحاجة الى اثبات غيرها ؟ ثم لا يخفى ان علمه لا بد ان يكون امرأ الهياً غير مشوب بصفة الامكان والعدم السابق اصلاً فعلمه وكلامه وامره وقضاؤه وقلمه الاعلى ينبغي ان يكون غير داخل في اجزاء العالم فاذا رجع الامر وعاد الفكر في الصور الافلاطونية الى انها يجب ان

لاتكون اموراً خارجة عن صقع الربوبية (١) كما ظنه الاتباع والمقلدون فهذا المذهب كما هو المشهور اذا ازيل عن هذا الخلل والقصور يعود الى ما قررنا . فالظن بولئك الكبراء المتقدمين ان رأى « افلاطون » و « أرسطاطاليس » فى باب العلم شئ واحد و الخلل فى كل منهما نشأ من تحريفات الناقلين و المفسرين او من سوء فهم الناظرين فى كلامهما . او قصور الفكر عن البلوغ الى درك ما ادركاه وتعلل ماتعقلا . لان المطلب بعيد السمك ، عظيم الرفة ، شديد اللطافة ، تكل الازهان عن فهمه و تدش القلوب عن سماعه وتخفش العيون عن ضوئه .

ثم اعلم ان «ابانصر الفارابي» قد حاول الجمع بين هذين المذهبين فى كتابه المسمى «باتفاق رأى الحكيمين» فجمعهما بما ليس بعيد عن الصواب ، بل هو قريب مما قررناه فقال ماملخصه «انه لما كان البارى (جل ثناؤه) بانيته وذاته مبايناً للجميع ما سواه ، وذلك بمعنى اشرف وأفضل وأعلى بحيث لا يناسبه فى انيته ولا يشاكله ولا يشبهه شئ حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق لفظة فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضرورى ان يعلم : ان معنى كل لفظة نقولها فى شئ من اوصافه بذاته بعيد عن المعنى الذى تصور من تلك اللفظة وذلك كما قلنا ، بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده ليس كوجود ساير ما هو وانه اذا قلنا انه حتى علمنا انه حتى بمعنى أشرف مما نعلمه من الحى الذى هو وونه ، وكذلك الامر فى سائرهما ، و مهما استحكم هذا المعنى و تمكن فى

(١) حتى يكون علمه اشياء خارجة من ذاته وحتى لا يحتاج الى علم سابق اذ لا صدور لها ، فنفى الصدور هو الملاك فى عدم وجوب مسبوقية الصور المرتسمة ايضا بالعلم التفضيلى ، ولا يجدى فيه تسليم الدور وكون الملاك انهاء عين العلم والمعلوم بالذات كما مر نقلا عن والتعليقات ، اذ كلما كان صادرا عن الفاعل المختار لابد ان يكون مسبوقا بالعلم التفضيلى به حتى يمتاز المختار عن الموجب ، ولا يكون الايجاد على سبيل الجزاء كما يأتى فى كلام المعلم الثانى ، عن قريب ، ويرد هذا بزعمهم على طريقة الاشراق من كون وجودات الاشياء علما له (تمالى) -س قدح .

ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعيات ، سهل عليه تصور ما يقوله «الخالق» و
«الوسطاء» ومن سلك سبيلهما . فلنرجع الان الى حيث فارقناه .

فنقول : لما كان الباري - تعالى وتقدس - حياً مريداً لهذا العالم بجميع ما
فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ، جل الاله عن الاشباح وايضا
فان ذاته لما كانت باقية ولا يجوز عليه التبدل والتغير ، فما هو من حيزه ايضاً كذلك
باق غير دائر ولا متغير ولولم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوجده و على اى مثال ينحو ما يفعله او يبدعه ؟ اما علمت : ان من
نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بأن ما يوجده انما يوجده جزئياً
وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بآرادته و هذا من اشنع الشاعات فعلى
هذا المعنى ينبغي ان يعرف ويتصور أقاويل اولئك الحكماء (١) فيما اثبتوه من
الصور الالهية لاعلى انها اشباح قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم (٢) فانه

(١) لما كان مذهب «المعلم» العلم الصوري فبعد ما اثبت في ذات الموجد أرجح أقاويل
اولئك الحكماء الأفلاطونيين في اثبات المثل الى مذهبه ، و استشهد المصنف (قده) في
ذلك انه اذا رجعت المثل الى الصور المتصلة دل على ان تلك المثل غير خارجة من ذاته
وان الصور اذا كانت (مثلاً) نورية لم تكن اعراضاً ولولم تكن لوازم موجودة بوجوده (تعالى)
بل كانت صادرة لزم الابداع الجزافي كما قال في ايجاد الموجودات الخارجية لولم تسبق
بالعلم ، وذلك لانها لو صدرت من علم لزم التسلسل و الا ، لزم الجزاف فلا بد ان تكون أزلية
بأذنيه موجودة بوجوده - سقده .

(٢) لا يخفى انها لولم تكن صوراً متصلة بذاته (تعالى) كانت لوازم مبائنة قائمة بذواتها
لانها اشباح ، ولا انها في اماكن ، ولا خارجة من هذا العالم ، بل انها بواطن هذا العالم
لا في مرضه ولا يلزم ايضاً عوالم غير متناهية ، فاعلم ان احد تأويلات المثل هو المة . ادبر
التعليقات القائمة بذواتها اي : المثل المطلقة التي هي بازاء كل حزمي جزئي من كل نوع
كما مر في السفر الاول ، فمضوء «المعلم» ان التأويل الصحيح للصور الالهية هو انها الصور
الملمية المتصلة لانها مقادير وممتدات ، والحال انها تكون امورا خارجة من هذا العالم ، ←

متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها على مثال هذا العالم وقديين والحكيم ارسطاطاليس ، ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في الطبيعيات ، وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح . وينبغي ان يتدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالهية ، فانه عظيم التعع وعليه المعول في جميع ذلك ، وفي اهماله ضرر شديد (انتهى كلامه) ولا يخفى انه مؤيد لما بيناه وقرناه ضرباً من التأييد ، ولنرجع الى بيان سائر الطرق في علمه .

— وانما كانت في اماكن اذ المادة والصورة عندهم متلازمان فتكون اجساماً والجسم لا بد له من مكان فيلزم عوالم جسمانية كل منها في عرض الآخر ، وقد ابطله ارسطاطاليس ، بلزوم الخلاء لان تماس الكرتين بالنقطة ، وبغير ذلك كما اشار اليه وقد مرايضاً ، وانما كانت غير متناهية لان كل عالم جسماني مسبوق بالعلم والمفروض ان العلم اشباح ومقادير قائمة بذواتها فيلزم عوالم غير متناهية ، ويمكن ان يكون معنى كلامه انه لو لم تكن الصور الالهية عقولاً وصوراً علمية داخلية في صقع الربوبية وبواطن هذا العالم وفي طوله بل كانت عقولاً قائمة في اماكن خارجة عن هذا العالم اعني عرضه بان لا تكون انواع هذا العالم اطلالها ومربوباتها فانه متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، فان القول لامحالة فحالة تقتضي اطلالاً من الانواع الطبيعية كما ان جميع ما في عالمنا الادنى اطلال لما في العالم الاعلى وانما كانت عوالم غير متناهية لان الصور العلمية اذا كانت كذلك كانت عالماً عنيها امكانياً فاحتاجت الى صور علمية اخرى سابقة ، والكلام فيها ايضا كاللزام في الاولى فكل الصور عالم واحد مسبوق بصور اخرى هي ايضا عالم آخر وعلم جراً ، وهذا هو المراد من العوالم غير المتناهية كما في المعنى الاول وليس المراد ان كل صورة من الصور الالهية تكون عالماً والصور غير متناهية فالعوالم غير متناهية وان كانت افراد كل نوع له صورة في علمه (تعالى) غير متناهية وهذا ظاهر . فلي هذا كونها اشباحاً انما هو لكونها صوراً علمية حاكية من المعلومات التي عنونها وكونها في اماكن خارجة من هذا العالم كتابة من كونها في عرضه بالنقض والمعنى الاول أظهر - مرقده .

الفصل (٩)

فى حال مذهب القائلين بان علمه (تعالى) بما سواه علم واحد

اجمالى ، يعلم به الاشياء كلها قبل ايجادها على وجه الاجمال

وهذا مذهب اكثر المتأخرين وقد ينو ذلك بان الواجب (تعالى) لما كان عالماً بذاته - وذاته مبدء لصدور جميع الاشياء - فيجب ان يكون عالماً بجميعها ، علماً متحققاً فى مرتبة ذاته ، مقدماً على صدور الاشياء فى مرتبة صدورها والالم يكن عالماً بالاشياء باعتبار ذاته ، بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بغيره هو صفة كمالية اى حقه . وهو محال ، فزعموا ان علمه بمجمولاته عبارة عن كونه مبدء لمجمولاته فلم تميزه فى الخارج ، ومبدء تميز الشيء يكون علماً به ، اذا العلم ليس الابدء التميز . فاذن ذاته علم بما سواه .

ويرد عليه انه مبنى على انعكاس الموجبة الكلية كتفسيرها (١ - ٢) وربما قالوا : علمه بالاشياء منظوفى علمه بذاته فاذا كان علمه بذاته ذاتاً متوذاً تعلق لوجود ما عداه وعلمه بما عداه منظوفى ذاته ، فكان علمه بما عداه تعلقاً لما عداه فيكون علمه علماً فعلياً . لكن اذا سئل عنهم : ما معنى هذا الاطواء ؟ لم يقدروا على بيانه .

(١) لان حاصل دليلهم ان ذاته (تعالى) مبدء تميز الشيء وكل مبدء تميز الشيء علم به فذاته علم به فصدق الكبرى متوقف على الانعكاس المذكور فانه عكس لقولنا : « العلم بالشيء مبدء التميز » - سقده .

(٢) فان القياس الذى استعملوه ان ذاته مبدء لتمييز الاشياء ومبدء تميز الاشياء علم فذاته علم بالاشياء ، وبيان الكبرى : انه عكس قولنا : « العلم بمبدء تميز الاشياء » . لكن الذى نقل من بيانهم اولا بقوله : « وقد بينوا ذلك بان الواجب لما كان عالماً بذاته وذاته مبدء تصور جميع الاشياء فيجب ان يكون عالماً بجميعها الى آخره » طريق آخر من البيان يغير هذا البيان صغرى وكبرى ، ولم يمتدك فيه بعكس وغير ذلك ، مع ان ظاهر عبارة المصنف (قدس) ان البيان الثانى هو الاول بتغيير ما للتمييز - ط مظهره .

واعلم ان كون ذاته عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض ، لكن لغموضه لم يتيسر لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم - حتى « الشيخ الرئيس » - تحصيله واتقانه على مساو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث الشديد ، والباحث اذالم يكن له ذوق تام وكشف صحيح ، لم يمكنه الوصول الى ملاحظة احوال الحقائق الوجودية ، واكثر هؤلاء القوم مدار بحثهم وتفتيشهم على احكام المفهومات الكلية ، وهي موضوعات علومهم (١) دون الانيات الوجودية ، ولهذا اذا وصلت نوبة بحثهم الى مثل هذا المقام ظهر منهم القصور والتلجلج والتجمع في الكلام فيرد عليهم الاعتراض فيما ذكره من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة (٢) صورة علمية لاشياء مختلفة كثيرة فقد انتم قاعدتكم أن

(١) فيدور كلامهم حول الماهيات والمفاهيم العامة الاتزامية والبحث عنها ، ولا يرتاب احد في امتناع انطباق مفهوم على مفهوم آخر ، فان المفاهيم مثار البينونة والاختلاف ، فكيف يمكن ان يكون العلم بمفهوم او ماهية (اي : حضوره عند العالم) منطبقا على العلم بجميع المفاهيم او الماهيات ؟ ومن البين انه لا يقع مفهوم على آخر في مقام مفهوميته . بخلاف ما اذا كان مدار البحث على الوجود بحيث تقع نفس الانية الخارجية موضوعا له فستد انطباق العلم الاجمالي على التفصيلي بمكان من الامكان - اد .

(٢) لو علموا ان هذه الوحدة وحدة حقيقة ، لا عددية تقابلها ، او علموا ان كل شيء له وجه الى الله ، ووجه الى النفس وان ازدواج وجه الله ووجه النفس وتركيبهما ليس كما فيما بين شيء وشيء ، بل كما فيما بين شيء وفيه ، خصوصا فيه فان في شيء كما في الفارسي :

تو آفتاب منبری و منبری سایه ز آفتاب بود سایه وجود و هو لا

فاذا طلعت شمس الحقيقة اصحلت المجازات وعتت الوجوه للحی القیوم .

وقد تقرر في قاعدة الوجود والماهية واتحادهما ان الوجود ليس الاكون الماهية وتحققها بمعنى ان لا تحقق لها الا بالوجود ، فالسواد (مثلا) يلحظ انه سواد بالحمل الاول - وان كان وجودا بالحمل الشائع فان التخلية من التخليق ماهية السواد ، واما تحقق السواد

العلم بالشئ يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة المية مع المعلوم والواجب (تعالى) لامية له فضلاً عن ميات كثيرة .

وايضاً كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم؟ (١) وانها لم توجد تلك الميات بعد اصلا وهل هذا الاكتمايز المعلومات الصرفة (٢) .

وربما يجاب عن الاول بأنه كما ان بالصورة العلمية المخصوصة بشئ يتميز ذلك الشئ (٣)، كذلك بالمقتضى لخصوصية شئ يتميز ذلك الشئ ، لان المقتضى باقتضائه يميز ذات المقتضى وصفاته ، بحيث لا يشاركه غيره ، وكما ان الصورة التي بها يتميز الشئ اذا حصلت عند المدرك كانت علماً به ، كذلك المقتضى الذي به يتميز الشئ اذا حصل عند المدرك كان علماً به . ولما كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه في الواقع امر أو احداً يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك كان علماً له بكل واحد منها فحيث يمكن ان يكون جميع الاشياء معلومة بهذا الامر ويكون جميعها في هذا المشهد الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امر أو واحدأ .

— وهو ليس الا كونه ، لا امرأ ينضم اليه اذا انضم اليه امر ميم لا تحصل له . فهو فرد الوجود و التحقق وقد علمت ان التحقق أحق بالتحقيق مما لا يتحقق الابه، وحكم التميز بينونة صفلا بينونة عزلة وان هي الأسماء سميت بها أتم وأبكم ما أنزل الله بهامن سلطان لما اعترضوا بامثال ذلك وما نطقوا الا بالحق سرقده .

(١) لماذا ذكر المانع من طرف العالم بل العالم (من الوحدة والبساطة) ونفى الماهية ذكر المانع من ناحية المعلوم (من عدم الازلي) سرقده .
(٢) كما عليه المعتبرلة - اد .

(٣) الانسب الثاني في الاول والاول في الثاني كما لا يخفى . ثم لا يخفى ان جوابهم هذا استنتاج عن الشكل الثاني من وجهتين بان المقتضى يتميز به الشئ والصورة العملية يتميز به الشئ ، ثم كيف لا يتميز بالمقتضى شئ ، والحال ان القابل واستمداده الخاص يتميز المستعمله مع ان نسبة الشئ الى القابل بالامكان والى الفاعل بالوجوب سرقده .

ويرد عليه ماورد بعض المتأخرين بأنه لما كانت الملقبائنة للمعلول مفائرة
له في الوجود (١) فلا يكون حضوره حضوراً . ومالم يحضر الشيء عند المذكور لا يكون
مشعوراً به بمجرد كونه مبدء امتيازه على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد
بذلك مستبعد جداً ، اذ الصورة عين مهية المعلوم على ما هو التحقيق اوشبح ومثال
له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا
له محاكياً عنه (٢) . فقياسها على الصورة قياس قهبي مع ظهور الفارق .

وعن الثاني بان ذاته علم اجمالي بالاشياء ، بمعنى أنه يعلم الاشياء بخصوصياتها
لاعلى وجه التميز (٣) . فان العلم شيء و التميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني
وقيل عليه : انا نعلم بديهية انه لا يمكن ان يعلم معلومات متبائنة الحقائق بخصوصياتها
لحقيقة واحدة متبائنة لجمعها ، وان فرضاً أنه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم .
واعلم : ان الموروث من القدماء في تقرير هذا المطلب (اعنى كيفية تعقله
للأشياء ، في مرتبة ذاته) هو ما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه بذاته كانهطواء
العلم بلوازم الانسانية في العلم بالانسانية (٤) وهذا ايضاً كلام في غاية الاجمال وان

(١) هذا ممنوع ، بل السخبة معتبرة فيما بين العلة والمعلول . سقده .

(٢) هذا هكذا بالنسبة الى ماهية المعلول واما بالنسبة الى وجوده ففيه كلام ولا سيما في
المفارقات ، اذ قد مر من العلم الاول ، ان ما هو ، وولم هو ، في كثير من الاشياء واحد ، و
التعبير بحقيقة الحقائق في كلام اهل الفنون واقع . سقده .

(٣) هذا بظاھر . يناقض الجواب الاول لان بناءه كان على حصول التميز بالمقتضى ، و
بناء هذا على نفي التميز رأساً ، والتوفيق ان المتيث هناك التميز في المعلومات ، و المنفى هنا
التمييز في العلم ، اى : ليس مطلوبنا العلم الاجمالي بالاشياء الكثيرة وهو يتأني بالصورة
الواحدة البسيطة والتمييز في العلم لا يجب الا اذا كان ذلك العلم تفصيلياً ، وهذا يؤيد الانسية
المذكورة . سقده .

(٤) ان اريد لوازم الماهية فالانطواء ممنوع وان كانت اللوازم لوازم بينة ، اللهم الا
ان يراد بها مطلق ما لا ينك عن الشيء حتى يشمل الذاتيات و لكن يكون حينئذ كشمس الحد -

كان مما فيه راحة التحقيق الذى قررناه وسنرجع الى توضيحه فى مستأنف القول انشاء الله .

وربما اوردوا مثالا تفصيلاً وقسموا حال الانسان فى علمه بثلاثة اقسام :
احدها : أن تكون علومه وصوره العقلية تفصيلية زمانية ، على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على سبيل التدريج ولا يخلو حينئذ من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية (١) بحيث يتحد الادراكان نحواً من الاتحاد ، كما اذا ابصرنا شيئاً وحصل ايضاً منه فى الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل فى آلة البصر وما يحصل فى الحس المشترك الا بوسط ودليل .

وثانيها : ان تكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والادراكات ، يقدر ويتمكن بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية التى كان اكتسبها من قبل متى شاء بلا تجشم كسب جديد ، وان كان تلك العلوم والادراكات غائبة عنه غير حاضرة فى نفسه اذ النفس مادامت نفساً مدبرة لهذا البدن الطبيعى ليس فى وسعها أن تعقل الاشياء معا لما اشرنا اليه من مشاركة الخيال ، فليس يحضر عندها جميع ما اكتسبتها من المعقولات ، لكن لها ملكة الاستحضار لا يها شئت متى شئت من غير تعب وكلفة وهذه حالة بسيطة ساذجة ، لها نسبة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة نسبة القوة الاستعدادية الى مالم يحصل بعد ، لانسبة القوة الايجابية الى المعلول فليس الانسان فى هذه الحالة عالماً بالفعل ولا الصور المكسوبة لها من قبل حاضرة عنده ، ولكن بالقوة القريبة منه ، اذ له قدرة الاستحضار فيكون عالماً بالقوة .

والمحدد ، وسيأتى حاله ، والاولى ان يراد بالانسانية : الانسان العقلى الجبروتى الجامع لكل الوجودات والكمالات فى افراد الانسان الملكوتى والناسوتى . وبالله الوازم : لوازم الوجود الخارجى لزوماً غير متأخر فى الوجود - س قد .

(١) كما اذا تعقلت النور العقلى ومقام الظهور للحق فتخيلت معه النور الحسى ، و تعقلت انبساطه فى كل بحسبه ، وتخيلت معه الامتداد ، وتعقلت بقاءه ، وتخيلت معه الزمان وهكذا - س قد .

وثالثها: كونه بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة ، فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ، ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الاسماع والاوراق ، فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ، ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب ، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو اشراف منها .

فقالوا: قياس علم واجب الوجود بالاشياء الصادرة وانطواء الكل في علمه على هذا المنهاج والفرق بان هذه الحالة البسيطة الخلاقة للمقولات المفصلة ملكة وصفة زائدة في النفس ، وفي الواجب (تعالى) ذاته بذاته وحين اورد عليهم بعدما بينوا الوجود الثلاثة أن ذلك (اي: العلم بالشيء على الوجه الثالث) ايضاً علم بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل . اجابوا : بان لصاحبه يقيناً بالفعل بان هذا حاصل ، اي علمه باجوبة هذه المسائل حاصل عنده اذا شاء فصله فهذا اشارة الى شيء معلوم ، ومن المحال ان يتيقن بالفعل حال الشيء الا وهو معلوم من جهة ما يتيقنه . فاذا كانت الاشارة يتناول المعلوم بالفعل و ليس من المعلوم المتيقن بالفعل الا ما كان مخزوناً عنده ، فهذه المسائل بهذا النوع البسيط معلوم له تقدير يدان يجعلها معلومة بنحو آخر ، فهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من لدن مبدء مخرج اياها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل ، بحسبها يلزم النفس التصور الفكري والعلم التفصيلي ، فالاول هو القوة العقلية المشاكلة للمقول الفعالة . واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس . هذا كلامهم . وورد عليهم (١) ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالِم بالفعل بان له قدرة على شيء دافع لهذا السؤال اما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به فان لذلك الجواب حقيقة ومهبة وله لازم وهو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة لللازم معلوم ، فهي حالة بين الفعل المعص الذي هو العلم بالمعلمات (٢)

(١) مناقشة لفظية راجعة الى تصور البيان كما يؤمى اليه قوله : «ما يستفاد من ظاهر

هذا الكلام ، والا فالمنافسة في العقل الاجمالي الذي قرره لاسبيل البهاط مدخله .

(٢) وهذا مناقلة محضة فان الذي هو بالقوة هو العلم التفصيلي بالاجوبة ، الذي هو بمشاركة -

مفصلة متميزة بعضها عن بعض وبين القوة المحضة التي هي حالة اختزان المعلومات المفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة في حالة بين الحالتين وكيف يتصور (١) كون شيء واحد - لاسيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري عزاسمه - علماً بامور مختلفة الذات احتيانية الميات بخصوصها؟! فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة بالذات والا يلزم تمايز المعدومات كما مر. اللهم الا ان تكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك الامر الواحد البسيط والمعلوم بالعرض ما يلزمه من المعقولات المنبثقة عنه كالعلم بافراد الانسان من العلم بوصفه العنواني و كالعلم بالفروع من العلم بالاصل لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً كما علمت في مباحث المية فان التفاوت بالاجمال والتفصيل ههنا انما يكون بنحو الادراك لا بما ر في المدرك ولان سلم هذا في العلم الاجمالي الذي مثلوا به في المبحث المذكور في المثال الاخير فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواجبة

— الخيال ، فحيث لم يكن الصور في الخيال توهم انها ليست في العقل ، وحيث لم يكن في العقل بنحو التفصيل ظن انها ليست فيه بنحو الاجمال والعلم البسيط الذي هو الملكة ، وكون الملكة علماً واضح ، وكون ذلك العلم بالفعل اوضح ، اذ لا حاجة فيه الى تجسم كسب جديد في الحقيقة العلم بالاجوبة بنحو الكثرة بل نفس الكثرة بالقوة ، لا العلم بها بنحو الوحدة والشدّة ، بل يمكن ان يقال - وان لم يناسب مذاق هؤلاء - ان التميز والتفصيل فيه اشد واقوى لانه يتبع الوجود الذي هو من حيثية الظهور والنور فكما كان الوجود اقوى كان التفصيل اتم وان لم يكن تفصيلاً زمانياً ، بل بمعنى سعة اشراق المفاهيم المختلفة المناسبة لتلك الملكة ، ولاشك ان تلك الملكة اقوى وجوداً من تلك التفاصيل الخيالية والزمانية . كيف وهي خلاق التفاسيل وبنوعها ولهذه الخلافة اشبهت بالقدر عند المورد ، بل ان سئلت عن الحق فالتقسيم الثاني من علم الانسان وهو الملكة التي لم ينتهيا اسباب الاستمداد منها ايضاً بالفعل ، فان العلم شيء والانثاء اليه شيء آخر ، وكذا كونه في الخيال شيء وكونه في العقل شيء آخر وكونه بنحو الكثرة شيء وبنحو الوحدة شيء آخر كما مر . وليست النفس بشرارها ولا أعلى مشاعرها الخيال حتى اذا لم يكن الشيء المدرك فيه او اذا لم يكن ادراكه بمدخليته لم يكن في عقلها البسيط ايضاً - سقده . (١) اعاده لما سبق من السوالين بادعاء انه لا يمكن دفعهما بهذه الاجوبة فتظن - سقده

بالنسبة الى معلوماته . وهي مميزات الممكنات . كانه محدود بالقياس الى الحد (١) وفي هذا سر عظيم فانتظره متفحصاً .

الفصل (١٠)

واما قول من زعم كون (٢) علمه بحسب مرتبة ذاته (٣) علماً تفصيلاً ببعض الممكنات وهو العقل الاول ، وعلماً اجمالياً بما سوى المعلول الاول من الممكنات ويكون علمه بكل معلول علماً تفصيلاً سابقاً على ايجاده عن علمه بتقس ما هو سابق عليه وهكذا يعلم كل لاحق بالعلم بسابقه الى آخر المعلولات ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع الممكنات في مرتبة واحدة بل في مراتب متفاوتة متلاحقة كل سابق علم تفصيلي بلا حقه اجمالاً بما عداه من المتأخرات فعلى هذا علمه بكل معلول

(١) والا ، لزم اتحاده مع الممكنات وتركيبه من الاجزاء ، ولعل السر الذي اشار اليه انه يمكن ان يكون علمه الذاتي بالوجودات كالمحدود والحد بوجه فان المعلول حد ناقص لليلة لان وجوده حكاية ضمنية عن وجود عاته . و اللة حد تام للمعلول لانها حاكية عنه بنحو اعلى - سقده .

(٢) هذا القائل قد هرب بزعمه عن جعل شيء واحد بسيط علماً تفصيلاً بما وما تحتها فاجعل الواحد علماً تفصيلاً بالواحد لجواز حكاية الواحد عن الواحد ، وغفل عن انه يلزم عليه ان يكون ذاته مع وحدته بسيطة علماً تفصيلاً بامرئين متخالفين : احدهما ذاته ، فان ذاته علم تفصيلي بذاته ، والاخر ذات المعلول الاول وهذا ما اشار (قده) اليه بقوله : « يرد عليه شبه ما تقدم » - سقده .

(٣) المراد به كون علمه باقتضاء من مرتبة الذات دون استقراره فيها حتى يكون عين الذات ، بل هو علم حصولي لازم للذات من جهة العلم بالذات الذي هو سبب للعلم بالمعلول الاول والدليل على ما ذكرنا ما اورده في بيان هذا المذهب تلوا وفي الجوابين الآتين ، فيبارك هذا القول القول بالصورة المرسمة من وجهين : أحدهما تركيب العلم من تفصيل واجمال ، والثاني كون العلم بكل مرتبة من مراتب العلم والمعلولات في مرتبة علتها البهيمية اجمالاً ، وفي مرتبة علتها القريبة تفصيلاً والصورة العلمية عند المشاء علوم تفصيلية محضة من غير اختلاف - ط مدغله .

متقدم على إيجاده فيكون علمه فعلياً فاعترض عليه - بعد ما يرد عليه شبهة ما تقدم (١) - بوجوه أخرى: أحدها أنه يجب احتياج الواجب في العلم التفصيلي بأكثر الأشياء إلى ما سواه وثانيها أنه يلزم عليه التجرد في علمه والانتقال من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلوم النسائية وثالثها أنه يلزم عليه فقدان العلم بأكثر الأشياء في كثير من مراتب نفس الأمر وخفاء كثير من المعلومات عليه في أكثر المقامات الوجودية وهذا ممتنع بالضرورة البرهانية .

وربما يجاب عن الأول بأن توقف العلم التفصيلي - الذي هو أمر مبائن لذاته - بشيء على شيء آخر يستند إلى ذاته ليس محذوراً كما أن صدور الموجودات عنه بعضه متوقف على بعض آخر ، وذلك البعض على بعض آخر حتى ينتهي سلسلة الافتقار إلى ما يفتقر إلى ذاته وليس هذا يستلزم افتقاره إلى شيء بل هذا في الحقيقة افتقار الكل إليه لا إلى غيره .

وعن الثاني بأن هذا ليس انتقالاً زمانياً بل ترتباً عقلياً والانتقال من معلوم إلى معلوم إذا لم يكن زمانياً بل تقدماً وتأخراً ذاتياً فهو ليس بممتنع عليه كما في طريقة القائلين بارتسام صور الأشياء في ذاته على الترتيب العلي والمعلولي وكما في طريقة بعض المتكلمين (٢) و«إني البركات» و قريب من هذا الرأي رأى من زعم من متأخري الحكماء (٣):

(١) وهو ما أورد على القول بالصور المرتبة ، وما كان يصح عليه من لزوم كون العلم قبل الإيجاد غير زائد على الذات - اد .

(٢) ظاهره طريقة أخرى في العلم لكنها لو كانت لاستوفاهما عند تعداد الأقوال ، ولو قال بدل لفظ «القائلين» لفظ «المشائين» ، لا يمكن حمل طريقتهم على طريقة هؤلاء ، ويمكن أن يراد طريقة المتكلمين في باب زيادة الصفات على ذاته (تعالى) والترتيب السببي والمسببي فيها كما يقولون : اعتبار العلم (مثلاً) مقدم على اعتبار الإرادة - من قده .

(٣) الأولى من متقدمي الحكماء فإن هذا رأى «ثالبس الماطي» وهو أحد أساطين الحكمة المتقدمين ، وللمراده «المحقق الطوسي» (قده) فإنه يزعم المصنف (قده) يقول بهذا القول - من قده .

بان علمه بذاته عين ذاته ، وعلمه بالاشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به ، هرباً من مفاسد تلزمهم من القول بكون علمه (تعالى) بالاشياء صوراً كثيرة قائمة بذاته (تعالى) ، وهذا وان امكن تصحيحه عند من له قدم راسخ (١) في الحكمة المتعالية ، لكن لا يصح على قواعدهم المشهورة ، لان العقل بما فيه ، حادث ذاتي ، وحقيقة علمه (تعالى) قديمة . لانها عين ذاته ، فكيف يمكن ان يكون هو هو ؟ ! ولا تصح : « الى قول من يقول : « بعض علمه قديم وبعض علمه حادث » ، فانه بمنزلة قول من قال : « ان بعض قدرته قديمة وبعضها حادث » ، او قال : « بعض ذاته قديمة وبعضها حادث » ، بل يجب ان يكون حقيقة علمه واحدة ومع وحدتها تكون علماً بكل شيء كما اشرنا اليه في اوائل هذا السفر الربوبي .

ويرد عليه ايضاً ان وجود العقل مسبوق بعلم الحق به لان مالا يعلم لا يمكن ايجاده واعطاء الوجود له ، فالعلم به حاصل قبل وجوده ضرورة ، فهو غيره لامحالة ومهينه مفارقة لحقيقة العلم بالضرورة لان حقيقة العلم كما قررنا تكون واجبة الوجود لذاتها لان حقيقتها حقيقة الوجود ، وان لحقها في بعض المراتب - من جهة اقتران المية لها - امكان عقلي او خارجي ولا شيء من الميات واجب الوجود لذاته (٢) ، فكيف يكون مية المعلول الاول علماً لواجب الوجود ؟ !

فظهر و تبين من تضاعف اقوالنا ، ان الحق الاول يعلم الاشياء كلها بما يعلم به ذاته لا بامر آخر وايضاً العقل الاول عندهم جوهر ، و جوهره انه مية لها وجود

(١) لان العقل عند الراسخ موجود بوجوده ، اذلى باذليته كإمام ، فيمكن كونه علماً له (تعالى) - س قدم .

(٢) هذا كبرى لتياس على هيئة الشكل الثاني هكذا : « حقيقة العلم وصرفه واجب الوجود ، ولا شيء من الماهيات بواجب الوجود ، فينتج ما ينكس الى قولنا : « لا شيء من الماهيات بحقيقة العلم » ، ثم نضم اليه قولنا : « العقل ماهية من الماهيات » ، ينتج المطلوب من الشكل الاول وان جمعت قوله : « لا شيء من الماهيات واجب الوجود » ، فنرى لا تحتاج الى انكسار النتيجة - س قدم .

انتزاعى وهو عرض زائد على مهيته والعلم - سيما علم الله - ليس كذلك ، لانه كالوجود ليس بجوهر ولا عرض وجوهرية العقل عند هؤلاء الراسخين انما هي اسريان الهوية الواجبية فيها (١) فيصلح عندهم ان يكون علمه (تعالى) بالاشياء ولا يصلح عندهم وايضا القول بان العقل الاول بما فيه عين علمه بالاشياء يبطل العناية الالهية السابقة على وجود الاشياء كلها ، و ليست عبارة عن حضور العقل عنده لان الحضور صفة الحاضر (٢) وهو العقل وعلمه (تعالى) صفة له فهو غيره وايضا الحضور متأخر عن الحاضر (٣) لانه صفة له وهو متأخر عن الواجب لانه ملول له ، و علمه (تعالى) مع جميع كمالاته متقدم بالذات على جميع الموجودات ، فلا يفسر علمه بالحضور .

أشراق تعليمي وتنبه تفريعي

والحق ان من انصف من نفسه ، يعلم ان الذى أبدع الاشياء وافادها واقتضاها اقتضاء بالذات واوجدها بذلك الاقتضاء من العدم الى الوجود - سواء كان العدم زمانياً او ذاتياً - يعلم تلك الاشياء بحقائقها ولو ازمها قبل ايجادها ، سيما وقد كانت على ترتيب ونظام ، ونظامها اشرف النظامات وترتيبها احسن التقويم ، والا لما امكن اعطاء الوجود لها ، فالعلم بها لامحالة غيرها ومقدم عليها واعلم : ان كل من تشبث فى اثبات علمه (تعالى) بالاشياء بشيء من مجعولاته كعقل او نفس ، او يقول : علمه التفصيلي متأخر عن ذاته ، فذلك لقصور نظره و ضعف عقله ، والراسخ فى الحكمة عندنا من

(١) كأن نقول انك جودت كون العقل علماً له (تعالى) عند الراسخين ، وقد سبق ايضا ارجاع الصور المرتسمة الى المثل الافلاطونية وهى جواهر . اجاب بان جوهريتها باصطلاح المرقاة ، وهى عندهم بمعنى المتبوعية ، كما ان المرزية بمعنى التابعية ، فصور العالم اعراض و معناه جوهر (مررب گوهر) فكان متبوعية الحق بيمين متبوعية الحق وجوهرية - من قده .
(٢) هو وان كان صفة ذاتية للحاضر لكنه صفة فعلية لملته ، فان للملول حقوقاً بملته فى مقام وجوده التفصيلي - طمذهله .

(٣) ممنوع فانه منتزع من نحو وجوده غير متأخر عنه فهو يعلم بالفعل فى مقام الفعل لكن الاشكالين مبنيان على ظاهر بيان القوم المبني على اسالة الماهية - طمذهله .

اثبت علمه بجميع الاشياء مع كثرتها وتفصيلها في مرتبة ذاته (١) السابقة على جميع اللوازم والخوارج ، من غير ان يلزم اختلاف حيثية في ذاته وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده ، والله ذو الفضل العظيم .

الفصل (١١)

في حال منهج من كان يرى ان علمه (تعالى) بالاشياء هو بالاضافة الاشراقية

اعلم ان «صاحب الاشراق» اثبت علمه على قاعدة الاشراق ، وكان لي اقتداء به فيها فيما سلف من الزمان الى ان جاء الحق واداني ربي برهانه . ومبنى تلك القاعدة على ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته (٢) وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له ، لاشراقه عليها ما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية ، او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء ، مستمرة كانت (كما في المدبرات العلوية والفلكية عقولها ونفوسها) او غير مستمرة (كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية) فعلمه (تعالى) عنده محض اضافة اشراقية (٣) ، فواجب الوجود مستغن في علمه

(١) وذلك لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ، ومتى كان الوجود أقوى كان النور والظهور أشد ، فالتميز والتفصيل اظهر والاسماء الحسنى وصورها اكثر ، ولكن يعجب المفهوم لاجب الوجود ، و الانكشاف للمعلول بنفس ذات العلة السابقة اتم من انكشافه بذاته فان يداله مع الجسامة ، وسيحقق المطلب انشاء الله (تعالى) - سقده .

(٢) اى: حيثية العالم هي حيثية الظهور والاظهار ، وهي تدور على النورية وهي مركزها وحق النورية وحقيقتها عنده (تعالى) ، بل هي هولائه (تعالى) نور الانوار والانوار القاهرة و الاسفهدية والعرضية كلها نور يتها به (تعالى) كما يدلك عليه تسميته (تعالى) بنور الانوار ، فمن كان نوراً حقيقياً وغير متناه في شدة النورية الحقيقية يظهر ذاته لذاته لنوريته لذاته ، وكذا يظهر جميع ما عدا ذاته لذاته لاشراقه عليها ، فكيف يخفى عليه شيء مما في الثيب والشهادة ؟! ام كيف يحتاج مع هذه النورية الى الصور لتظهر له ذوات الصور ؟ وهذا قوى متين ان اراد بالانوار حقيقة الوجود الذي هو عين الاميان ، وهو الظاهر بالذات المظهر للماهيات - سقده .

(٣) اى: اشراقه الذي هو نور السماوات والارض وهو الوجود الحقيقي ، وهذا كما ان -

بالاشياء عن الصور، وله الاشراق والتسلط المطلق (١)، فلا يحجب به شيء عن شيء. وعلمه وبصره واحد (٢) اذ علمه يرجع الى بصره، لان البصر يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونورينه ايضا نفس قدرته، فان النور فياض لذاته. فعلمه بالاشياء نفس ايجادها لها، كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه. فله اضافة الفعلية الى جميع الاشياء، بها يصحح جميع الاضافات الثلاثية (كما ألمية والمريدية وغيرهما)، اذ كلها واحدة على التحقيق كما سبق ذكره. فهذا مذهبه في علم الله (تعالى).

فعلمه عنده ليس بالصور مطلقا، بل بالمشاهدة الحضورية ومدار الادراك للغير ايضا عنده على التسلط النوري للمدرك والحضور الاستناري لا يدرك، فادراك النفس ابدنها ووهما وخيالها وحسها وكل ما لها تصرف فيه من اجزاء، لبدن وقواه فهو انما يكون بالاضافة القهرية الاشراقية، فيقدر تسلطها واشراقها على شيء منها يكون قوة ادراكها له وليس ادراكها لشيء بصورة زائدة عليه، ولو كان ادراكها لوهما وخيالها وغيرهما بصورة اخرى مرتسمة في ذاتها - وكل صورة ترسم في ذات النفس فهي كليفاتون تخصصت الف تخصص - فان ذلك لا يخرجها عن العموم واحتمال الشركة

الصور العلمية والاشباح الخيالية التي لنفسك اذ اقويت بقوة النفس او بالنوم او الاغماء او غير ذلك بحيث يساوي في القوة الموجودات الخارجية او يزيد عليها صارت عينية ومع ذلك هي علمك، فنلك الاسماء التي تظلك والارض التي تحملك والاشخاص التي تغاطبها وتخالطك وجميع ما يبهرجك او يوحشك علومك تشاهدتها باضافتك الاشراقية، اذ كلها اشراقات نفسك وظهوراتها. من قد.

(١) لا يذهب عليك ان في كل موضع ذكر الاشراق اردفه بالتسلط (الى آخر كلامه في تقرير هذا المذهب) اما هذا، وفيه اشارة الى ملكين: احدهما انه بالاشراق والنور الذي هو حيثية الظهور والاطهار يظهر له الاشياء وتاثيرهما انه لما كان له التسلط والملية الابداعية يظهر له الماليل ويبلغها حضورا بلا احتياج الى اقتحام صورها في العين من قد.

(٢) لان ادراك البصر فينا كان ابادرا لان الامر لي مشاهد لنا بحيث يمنع الشركة فيه. وهذا حاصل له (تعالى) بذاته لا لجارحته كما افينا، فكل وجوده ولا يعض له بصر وسمع وغيرهما من الصفات العليا، كشخص تمام بدنه في اللطافة والخصيف كالجليدية، فيكون كله عيناً بأبصر من قد.

فيها للكثرة - فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلى ومستعملة لقوى كلية، وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها ، ولا التصرفات والتدابير الجزئية ، وهوليس كذلك بالضرورة الوجدانية ، فانه مامن انسان الاويدرك بدنه الجزئى وقواه الجزئية ، و النفس تستخدم المفكرة فى تفصيل الصور الجزئية و تركيبها حتى ينتزع الكليات من الشخصيات وتستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها (١) - لعدم حضورها عند نفسها ، فان المنطبع فى محل وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لمحله - فوجودها لغيرها لانفسها كما سبق ذكره كيف ؟! والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يحدث آثارها - فاذالم يكن للوهم - وهو رئيس سائر القوى الجرمانية - سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة وكذلك سائر المدارك الجزئية فالممدك لهذه القوى الجزئية والجزئيات المرتسمة فيها والكليات المنزعة عن تلك الجزئيات انما هى النفس الناطقة بنفس تلك الامور ، و ذلك لاشراقها وتسلطها على هذه الامور مع كونها فى ذاتها نوراً لذاتها ، وكما هو نور لنفسه وله تسلط على غيره كان مدركاً لذاته ولذلك الغير اما ادراكه لذاته فبمحض كونه نوراً اذ النور يلزمه الظهور ، بل هو عين الظهور واما ادراكه لذلك الغير فبمجرد اضافته اليه . وكما كان

(١) لما نرى ان يكون علم النفس بالقوى بارتسام صورها فى الماكلة اذ ادان ينفى كون علمها بما بالعلم الحضورى للقوى بنفسها ولما كانت هى قوى النفس متصلة بها كان علمها بانفسها علم النفس بها . ولم يمرض لاحتمال كون علم القوى بانفسها حصوليا بانطباع صورها فى انفسها لوضوح بطلانه بوجوه : احدها ان صورها غيرها ونحن نعلمها باعيانها وثانيها انه يلزم اجتماع المثلىين فى محل واحد هو محل القوة اعنى الروح البخارى وثالثها انه يدور او يتسلسل لان انطباعها بصورها متوقف على الاستعمال والاستعمال متوقف على العلم الانطباعى فيلزم ما ذكرنا كما لا يخفى و قد مر .

والحاصل ان الاقسام اربعة فان العلم بالقوى اما حضورى واما حصولى . والحضورى اما للقوى بالقوى واما للنفس بها ، والحصولى اما للنفس فى مقام الماكلة واما للقوى بانطباع صورها فيها ، واحدا الاقسام صحيح والباقى باطل سقمه .

الشيء اشد نورية واقوى تسلطاً على الغير كان ادراكه لذاته ولغيره اشد واقوى. واشد الفوات نورية هو الحق (جل ذكره) واقوى انحاء التسلط هو الابداع المطلق ، و التأسيس بلاشركة وليس للنفس بالقياس الى هذا البدن الطبيعى وقواه الاالتحريك وضرب من الفاعلية غير التامة كما بين فى موضعه ، ولو كان تسلطها عليه وعليها بالابداع لكان ادراكها له وله -فاقه فى الغاية ، وليس كذلك لما ذكرناه ، ومع ذلك تنفاوت النفوس فى النورية والتسلط ، وكلما كان نوريتها اشد وتسلطها على البدن اقوى كان ادراكها اقوى ، اذ كان حضور البدن لها اتم ، ولو كانت ذات تسلط على غير بدنهما كنتسلطها على بدنهما لادركته ايضا بمجرد الاضافة الاشرافية القمرية من دون الافتقار الى قبولها الصورة وانفعالها عنه ، فالقبول جهة النقص ، والقهر جهة الكمال والشرف. ونحن انما احتجنا الى الصورة فى بعض الاشياء (كالسماء والكواكب وغيرهما مما نعلمه) باعتبار و قياس ، لان ذواتها كانت غائبة عنا فاستحضرنا صورها ، و تلك الصور هى معلومنا بالحقيقة لكونها مقهورة لنا . و لو كانت هى ايضا حاضرة لنا كحضور آلائنا ومافيهما لما احتجنا فى ادراكها الى صورة .

فان ثبت وتحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة فى قواها محجوبة عنها ، ولا بدنها الجرمى مخفى عليها ، لكونها نوراً لذاتها ولها ضرب من التأثير فى هذه الامور فالنور المجرد الواجب -وهو فى اعلى مرتبة شدة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذى هو اعلى ضروب التأثير والايجاد ، وله السلطنة العظمى والقهر الاتم - لا جرم يعلم ذاته ويعلم ما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يمتثل لها او ينطبع فيها ، بمجرد اضافة المبدئية ، فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء .

و ايضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فيجب له ، واذ اتحقق شيء منه فى معلوله فتحقق له اولى ، و كلما هو اولى فهو واجب له بالضرورة واذ اصح العلم الاشراقى للنفس ففى واجب الوجود اولى ، فيدرك ذاته لا بامر زائد ويدرك ما سواه بمجرد اضافة الاشراق اليها ، ولو كان مدركاً لذاته بنور

زائد لكان ذاته انور من ذاته ، ولو كان مند كالاشياء بصور مرتسمة في ذاته لكان قابلا وقاعلا ، فيلزم ما يلزم القول به من الشاعات .

قال : ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم أن الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء الخارجي للبصر (١) عند عدم الحجاب ، فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للضوء الباصر ، فيقع به اضافة اشراقية للنفس اليه لا غير . فاذن اضافته (تعالى) لكل ظاهر ابصار و ادراك . و تعدد الاضافات لا يوجب تكرراً في ذاته ، ولا تجدد لها يوجب تنقيراً في ذاته كما بين في موضعه «فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» فذه طريقة هذا « الشيخ الجليل » في هذه المسئلة وتبعه «العلامة الطوسي» «ره» وغيره . وحكم بصحتها كل من اتى بعده فان «العلامة الطوسي» شارح كتاب «الاشارات» لما رأى في اثبات الصور لذاته (تعالى) ورود كثير من الاشكالات ولم يقدر على حلها والتفصي عنها ، حاول طريقة اخرى لتصحیح مسئله العلم فقال : العاقل كما لا يفترق في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو ، كذلك لا يفترق في ادراكه لما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو . واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تنصورها او تستحضرها (٢) ، فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة مامن غيرك . و امع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى ، لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ؟ وليس من شرط كل ما يعقل

(١) ليس المراد ان الابصار بمجرد اضافة الاشراقية فالعلم ايضا كذلك لانه حينئذ يصير قياساً فتعباً ، مع انه ليس هذا الاستدلال اولي من العكس بان يقال ، العلم اضافة اشراقية فالابصار كذلك ، بل المراد انا اثبتنا - برهاناً - ان الابصار بالاضافة الاشراقية ، فالان يقول : العلم ايضا كذلك لان علمه (تعالى) يرجع الى بصره - سرقته .
(٢) من خزائن عليك بعدما صورتها اولاً - سرقته .

أن يكون المدرك محلاً للصورة المعقولة فانك تعقل ذاتك مع أنك لست به محل لها بل كونك محلاً لها من شروط حصولها لك. الذي هو مناط عقلك إياها فان حصلت هي لك على جهة أخرى سوى الحلول فيك لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه (١) فهو عاقل إياها بانفسها بلا حلولها فيه .

فإذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله ذاته مغايرة ، بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته ، فكذلك لا مغايرة بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب له اذ عقله لذاته علة عقله لمعلوله الاول ، كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول . فاذا حكمت باتحاد العلتين فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته له . من غير استئناف صورة تحل في ذات الاول ، تعالى عن ذلك علو كبيراً . وقد عرفت : أن كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات (٢) : فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول

(١) قد سبق من المصنف (قده) في الفصل المعقود لما وجد قادحا في منذهب الفالسين بارتسام الصور في ذاته انه لا تفاوت بين منذهب الشيخ الاشراقي، والعلامة الطوسي، (قدس سره) الا ان الشيخ المذكور اجري القاعدة في الاجسام والجسمانيات ايضا ، وهذا العلامة لم يكتف بذلك بل جعل مناط علمه (تعالى) بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية والنفسية كما في منذهب «فالمليس المطلق» واني لا اجد مخالفة بين منذهب «الشيخ» و «العلامة» واتكلم فيما عسى ان تكون موضع الدلالة على ما نسب اليه وابين مراده من هذه المبارات : فمن جعلتها هذه فاذن المعلولات الذاتية اقول : التوصيف بالذاتية ليس من باب التوصيف بالصفة المخصصة ، بل اشارة الى ان الكل مما يله بالذات اذ الوسائط ايضامنه ولا مؤثر في الوجود الا الله ، او المراد بها الوجودات قاطبة لان الوجود هو المجمول بالذات عند العلامة ايضاً كما نقل كلامه في اوائل السفر الاول - س قده .

(٢) لان كل مجرد ما قل وكل مجرد مفعول ولانه لاحجاب فيما بين المجردات فكل مجرد يعقل غيره من المجردات سواء كان فوقه او تحته او يكتافه ، فهذا وقوله : «فالجواهر»

صورها فيها - وهي تمقل الواجب الوجود ايضا ؛ ولا موجود الا وهو معلول للواجب (تعالى) . كانت صور جميع الموجودات الكليّة الجزئية على ما هي عليه حاصلة فيها .

— المقلبة لما كانت تمقل مالميت معلولات الى آخره ، تأسيس لانتقائ الجواهر العقلية بسور مالميت معلولات لها وان الاول (تعالى) يعقلها ويمقل الصور التي فيها جميعا بالحضور لان علمه (تعالى) بمعلولاته او علم الجواهر العقلية بمعلولاتها بحصول صورها حتى يكون علمه (تعالى) ببض الاشياء حضوريا وبيضا حصوليا كما فهم من هذه العبارات و نسب القول به الى العلامة ، (قده) . (فيبان مراده قده) في انتقائها بالمورثاتها (اي: الجواهر العقلية) تمقل مالميت بمعلولات لها بحصول صورها .

اما مالميت معلولات لها ، فكالقول الطولية التي هي فوق العقل السافل ما هي علله ، وكالقول المرضية كل بالنسبة الى الآخر ، اذ اعلى فيها ولذا سميت طبقة متكافئة ، و كسمن كل منها بالنسبة الى غير صاحبه لان كل صنم وطمس معلول لربه وصاحبه المقتنى به بالماحب الطلمس الآخر .

واما انها تمقل مالميت معلولات لها ، فلانه لاحجاب في المفارقات ولان كلامها يعقل الواجب الوجود ، ولا موجود الا وهو معلول الواجب (تعالى) ، والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل مماثل الواجب (تعالى) لا بد وان تكون معلومة لكل مجرد . سواء كانت فوقه او تحته وان كان ما هو تحته معلوما له بالحضور .

و اما انها تمقل مالميت بمعلولات لها بحصول صورها ، فلا نه قدمر انه اذا لم يكن المعلوم عينا للعالم ولا مقهورا و مطولاله لم يكن بد من استحضار صورته ، فلا بد ان يكون علم كل مجرد بما فوقه وبما في عرضه بالصورة اذ ليس له عليهما التسلط والاشراق . واما الواجب (تعالى) فهو عالم بالكل بالحضور لان كل موجودا ما معلوله او معلول معلوله ، فشرط العلم الحضورى بالنير (وهو التسلط) حاصل له بالنسبة الى الكل ، كيف ؛ ؛ وهو يعلم ذاته ، وذاته علة للمعلول الاول فيعلمه ثم يعلم المعلول الاول وهو علة للثاني ، واللم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فيعلم الثاني ايضا بالحضور كالمعلول الاول وهكذا الى آخر الموجودات ، وكذا كل مجرد يعلم مادونه من مماثله بالصور بقاءة الاشراق والتسلط عليها ، والاحتياج الى الصور للملها بما فوقها ، فالمبادئ المالية تعلم الاجسام التي هي مماثلها بالحضور فضلا عن مبدء المبادئ - س قده .

والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه (١) فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال : اذا تحققت هذا الاصل وبسطته ظهرت لك كيفية احاطته بجميع الموجودات الكلية والجزئية (٢) وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، فهذا ما ذكره هذا « العلامة » واذا تأملت فيه وجدته بعينه طريقة « الشيخ الاشراقي » بادنى تفاوت وهي التي ارتضاها كل من نظرها ، ولم يقدح فيها احد . وهي مقدوحة عندي بوجوه من القدح و قد مضى بعضها و بقي البعض ولا بأس باعادتها مع ما بقي لما في التذكير من زيادة التوضيح والكشف .

فنقول : يرد عليها امور :

الاول انها تبطل العناية الالهية السابقة (٣) على جميع الممكنات الدال عليها النظام المجيب والترتيب الفاضل ، ولا يكفي في الاعتذار ما ذكره مجيباً عن ذلك : « بأن جودة النظام وحسن الترتيب الانيق في هذا العالم انما هي ظلال لولوازم للنسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان للمقول المفارقة كثرة وافرة عنده ، و لها سلاسل طويلة وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية ، فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها » وذلك لانا نقول : هب ان هذا النظام

(١) اي كما يعقل الجواهر العقلية وصورها بالحضور كذلك يعقل الموجودات المبنية

المادية بالحضور لقاهرته وتسلط عليها . س قد .

(٢) بان يقال : الجواهر النفسية ايضا تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها ،

والاول الواجب يعقل تلك الجواهر وصورها باعيانها لا بصور غيرها . والمراد بالكلية :

الصور المعقولة الحاضرة باعيانها المرتزمة في الجواهر العقلية والنفسية و بالجزئية :

الموجودات المبنية من المعجرات والماديات . س قد .

(٣) الحق انها لا تنفي بانبات الناية لانها تبطلها ، فلي من اعتمد عليها ان يثبت نسخا

آخر من العلم توجه به الناية الالهية - ط مدخله .

تابع لنظام ذلك العالم ، فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الالهي مشتملاً على افضل نظام واحسن جمعية ، لا نظام افضل منه ولا احسن واكرم دفعاً للدور والتسلسل ؟ ولقد بين والمعلم الاول ، في « اثولوجيا » هذا المقصد بما لا مزيد عليه .

الثاني ان كون العلم اضافة محضة غير صحيح سواء سميت اشرافية ام لا (١) اذ من العلم ما يكون مطابقاً للواقع (٢) ، ومنه غير مطابق له فيسمى بالجهل وايضاً من العلم ما هو تصور ومنه ما هو تصديق ، والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه الاقسام وقوله : « وتقسيمهم العلم في اوائل المنطق الى التصور والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها ، وغير العلم بالاشياء التي يكفى في العلم بها مجرد الاضافة الحضورية » غير مستقيم (٣) لان مطلق العلم معنى واحد وحقيقة واحدة ، لا يمكن

(١) اشارة الى ان كون الاضافة اشرافية بمجرد الاسم على مذهب « الشيخ الاشرافي » وانما هي مقولية لان الوجود الحقيقي الذي هو الاشراف بالحقيقة عنده اعتباري ، فلم يبق الاشيئية الماهية والماهيات غواسق سرفة لا اشراف لها في ذاتها فاضافته مقولية ، وهي غير متصورة في الجهل المركب وفي العلم بما ليس له وجود خارجي . وايضاً لما كانت الاضافة اعتبارية لا صورة لها ملحوظة بالذات - والتصور والتصديق صورة - لم يمكن تقسيمها اليهما - سقده .

(٢) لا يخفى ان العلم بالاضافة الاشرافية مرجعه الى العلم الحضورى من الملة للملوه ، والمطابقة واللامطابقة من خواص العلم الحضورى دون الحضورى وكذا الانقسام الى التصور والتصديق ، الذي ذكره (قده) - طعده .

(٣) اى : فى العلم الذى هو مجرد الاضافة بناء على كونها مقولية لان مطلق العلم معنى واحد وهو من أعلى الكمالات وحقيقة نورية فلا يمكن كون بعض افراده امراً اعتبارياً هو الاضافة . واما تخصيص مقسم التصور والتصديق بالعلم الحضورى وان الحضورى ليس تصوراً وتصديقاً فهو حق والمصنف (قده) لا مهرب له عنه فى علم الاشياء بذاته وعلمه بغيره حضورياً ، لان التصور والتصديق من المعقولات الثانية فلا يمكن ان يكون الوجود المعين تصوراً وتصديقاً ولا يرد عليه (قده) ما اورد على « الشيخ » انه معنى واحد لان هذا لا يناهى كون بعض افراده صورة وبعضها وجوداً واشراقاً لان كليهما نور وكمال يخلاف الاضافة المقولية - سقده .

ان يكون بعض افراده اضافة و بعضها صورة . اذ كل مورد قسمة ليس انقسامه الى الافراد الابقود متخالفة تضم اليه و يحصل منه مع كل ضميعة قسم واحد فال مورد مشترك بين الاقسام ولا يجوز مثل هذا الاشتراك لأمريين الاضافة وغيرها ، لانها غير مستقلة المعنى . وهذا مما يظمر بادنى تأمل .

و الثالث ان العلم كما بين في موضعه (١) اما بالتعقل او التخيل او التوهم او الاحساس ، وليس من العلم شيء خارج عن هذه الاقسام ويلزم على مذهبه اما كون الباري والمجردات العقلية في ادراكها للجسام والصور الخارجية وكذا في ادراكها للمثل الادراكية المرتسمة في المدارك الجزئية حساسة (٢) ، واما ان يوجد قسم من العلم خارجاً عن الاقسام المذكورة . وهذا غير وارد على القائلين بأن العلم مطلقاً هو

(١) فيه ما في سابقه - طمذهله .

(٢) ان اراد كون الباري اوالمجرد مدركاً للجزئيات المادية و علمه احساساً (اي مشاهدة لها) سلمنا الملازمة ومنعنا بطلان اللازم ، كيف ؟ ومن يرجع علمه الى بصره لا يتحاشى عن ذلك ، بل يباهى بهوكل من يقول انه (تعالى) سميع وبصير وليس له جارية لتزمره و غناء عنها كالمنصف (قده) وغيره من المحققين ليس له بد من ان يقول معناه ان كل وجود حاضر له ومن جملتها المبصرات والمسموعات وبالجملة المدركات الجزئية ، فهو بصير بها سميع لها ينحو المشاهدة لا ينحو العلم بها كما يقول بعض المتكلمين ، الا ان حضورها لنا انما هو لقوانا وجوارحنا لاجتتنا وحضورها له لذاته فهو سمع كله وبصر كله كما في الاحاديث . وان اراد كونها حاسة اي قوة في جارية مادية متناهية الملازمة . والحاصل ان علمه الحضورى بالجزئيات احساس (اي مشاهدة و ادراك) فانه (تعالى) كما انه عالم كذلك مدرك ، والادراك قديقاً بل الثقل والعلم كما في كلامه (قده) بمداسطره فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية الى آخره ، وقوله : وكذا في ادراكها للمثل الادراكية الى آخره ، الفرض منه ان الاشكال في الجزئى المادى والامتدادات والامتقدرات ، واما الجزئى المجرد فلا اشكال فيه وان لم يكن العلم به عند الشيخ الاشراقى بالصورة لان العلم بالصور الكلية وبالجزئى المجرد كلاهما تعقل ، اما نسمع امثال قولهم كل مجرد عاقل بذاته ؟ - س قده .

بالصور في ادراك الباري او المفارق للخارجيات والجزئيات ، فان هذا التقسيم للعلم انما هو باعتبار ما يكون معلوماً بالذات لا بالعرض . فان هذا القيد معتبر في التقسيمات كلها وان لم يذكر . (١) فاذن ادراك هذه الامور المادية عن كل مدرك انما هو بتبعية صورها الادراكية مطلقاً على ما ذهبنا اليه (٢) وادراك المفارق ايهاا بتبعية الصور المعقولة ؛ فان لكل صورة مادية كائنة فاسدة صورة ادراكية ذات حيوة وتعقل ، ولتلك الصورة ايضاً صورة عقلية ، وهي وجهها الثابت عند الله ، وهي المعقولة بالذات ومادونها ايضاً معقولة . لكن بتبعية تلك الصورة فاحتفظ بهذا التحقيق فانه نافع جداً (٣) .

والرابع ان الاضافة متأخرة الوجود عن وجود الطرفين (٤) ، فيلزم الحاجة له في اشرف صفاته الى مخلوقاته .

الخامس اتناقدبينا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان ، أن شيئاً من الاجسام الطبيعية وصورها المادية وهياتها ، لا يمكن أن يكون مدركاً بالذات (٥)

(١) فاذا قيل (مثلاً) : المتحيز اما اجسام بسيطة او مركبة لم يقل : الهولي والاعراض ايضاً متحيزات اذ المقصود هو المتحيز بالذات ، وكذا اذا قيل : المبصر اما ضوء او لون لم يقل : الجسم وبعض الاعراض الاخرى ايضاً مبصرات اذ المقصود هو المبصر بالذات وبالجملة مراده (قده) ، ان العلم بالجزئيات المادية و المتفردة ليس علماً بالذات عندهم حتى يرد عليهم انه من اى قسم من الاقسام الاربعة بخلافه عند الشيخ الاشراقي - س قده .

(٢) من ان الصور الادراكية هي العقول النورية - س قده .

(٣) لانه ايضاً احد مسالك اثبات المثل النورية ، اذ لو كانت الانواع المادية سالحة للعلم لكنت كما قال القائل بالعلم الحضورى بالماديات وانها لما كانت حاضرة عنده (تعالى) وله التسلط المطلق عليها فاية حاجة الى الصور - س قده .

(٤) فيه انه كذلك في الاضافة المقولية دون الاضافة الاشراقية - س مدخله .

(٥) قد عرفت أن المانع الذي ابداه (من غيبة الكمالات المادية واحتجاب اجزاء الاجسام والحركات بعضها عن بعض امرفوع بالنظر الى شمول الحركة جميع المفولات باعتبارها حركة توسطية وبالنظر الى الوحدة الحاكمة على كل من الاجسام النوعية ، و في بعض كلمات -

وليس لها ايضاً حضور جمعى عند شيء الا بامثلتها الحسية او العقلية ولاجل ذلك كان ادراكها عند الحكماء بسورة منتزعة منها لا ينتمى فيها . فكيف ذهب هذا الشيخ العظيم والعلامة الطوسي (ره) (١) ومن وافقهما الى الاكتفاء بغير الصور الادراكية فى ادراك هذه الاكوان المادية .

والسادس ان قوله: «ومن لم يكن الابصار عنده بانطباع اشباح المقادير فى الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها» يلزمه الاعتراف : بأن الابصار بمجرد مقابلة المستنير للمضوء الباصر منظور فيه اذ ذلك الاعتراف غير لازم ، بل اللازم انما هو غيره ، وهو ما ذهبنا اليه وقررناه بان النفس اصبحت عند تلك المقابلة مخترعة للصور المبصرة فى غير هذا العالم ، نسبتها الى النفس بالقيام الاتصالي كنسبة الصور العقلية القائمة بذاته (تعالى) لا بالحلول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

السابع : انه ذهب الى ان التخيل ليس بحصول الصور الخيالية فى شيء من اجزاء الدماغ بل بمطالعة النفس لما فى عالم المثال . و التى هناك من الصور ليس شيء منها عنده من معلومات النفس حتى يكون لها القهر والسلطنة عليها (٢) فبطل ما قرره من القاعدة المذكورة من ان ادراك الشيء لذاته بكونه نوراً ، وادراكه لغيره بكونه قاهراً عليه ومراده من القهر ليس الا العملية بنحو ، فلا قهر لما ليس بعله ، ولا قهر على ما ليس بمعلول ، فانفسخت قاعدته فى ادراك النفس للخيالات .

والثامن : انه يلزم عليه ان لا يعلم البارى جل ذكره شيئاً مما سواه فى مرتبة

— المصنف اعتراف ما بذلك كما سبقه فى الوجه الثامن أن للطبايع المحركة غايات ولها ضرب من الادراك لغاياتها — ط مدظله .

(١) قد نسب فيما سبق الى «العلامة» التفصيل وهذا يتنافى ولعله (قده) يستند التشابه فى كلامه ، وقد عرفت انه محكم فلا تنفل — س قده .

(٢) ويرد عليه ايضاً مثله فى الابصار اذ القهر ولا تسلط للنفس بالنسبة الى الموجودات الخارجية حتى تبصرها بالاضافة الاشرافية ، وقد اورد هذا الاعتراض فى كتبه على «الشيخ» — س قده .

ذاته (١) . لاعلى وجه التفصيل ولاعلى وجه الاجمال . لان العلم الاجمالى له الاشياء باطل عنده ، كما ذكره في كتاب «المطارحات» وزيّف القول به ، واللازم باطل . و كيف يجوز (٢) صاحب بصيرة أن الذى اوجد الاشياء واقتضاها بذاته ، لا يكون فيه علم بها ؟ ، مع ان الحكماء قد اثبتوا للطائفة المحركة للمواد غايات ذاتية في افعالها ، والعلة الغائية متأخرة عن الفعل وجوداً متقدمة عليه قصداً ، فيلزمهم القول بضرب من الادراك فيها لغايات افعالها . فما ظنك بمبدع الكل هل جازان بوجود الاشياء جزافاً ؟ فهذه وجوه من القدح في هذا الرأي .

واما تحاشيه وتحاشي من تبعه من القول بالصور الالهية ، فظنهم انه يلزم حلول الاشياء في ذاته و في علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت : ان ذلك غير لازم الا عند المحجوبين عن الحق ، الزاعمين انها كانت غيره (تعالى) وكانت اعراضاً حالة فيه . واما اذا كانت عنه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقدير فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود بالكمال والنقص والبطون والظهور ونفس الامر (٣) عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهى الحاوى

(١) يرد عليه ما اوردناه على اول الوجوه ، فالحق ان الذى اثبتته من العلم الاشراقى في مقام الفعل حق لا مربة فيه لكنه لا يكتفى في العلم الذاتى الكمالى - ط مدظله .

(٢) جل جناب الشيخ عن هذا التجويز كيف ؛ وكل مجرد عاقل لذاته وهو علمه بذاته تفصيلاً وهو بعينه علمه بما سواه اجمالاً ، والعلم الاجمالى الكمالى متفق عليه والاجمالى الذى اطله الشيخ ، اما بنحو الاقتصاد واما في مرتبة الفعل وبالجمله نفى الخاص ، بل يقول الوجودات المبنية بماهى علمه (تعالى) واحدة وحده حقة اضمحلت عندها الكثرات وسابقة سبقاً اذ لها وهى بماهى مضافة الى الاشياء كثيرة ومتأخرة عنها بماهى مضافة الى الحق (سبحانه) ولكن لا بد اما ان يقول حقيقة الوجود لا بشرط مرتبة الذات كما هو مذهب الصوفية ، او يقول انها بماهى مضافة الى الحق كانت من صنع الربوبية موجودة بوجوده باقية ببقائه لاهو ولا غيره ، فهى بهذا النظر علمه التفصيلى السابق - رققه .

(٣) مبهنا سؤالان : احدهما ان الصور الالهية عنده (قده) ماولة بالمثل النوبة -

لصور الاشياء كلها كليها وجزئها قديمها وحادثها ، فانه يصدق عليه انه وجود الاشياء على ما هي عليها . فان الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما ان لها وجوداً طبيعياً ووجوداً مثالياً ووجوداً عقلياً فكذلك لها وجودا لاهي عند العرفاء ، وهذا الوجود اولى بان يكون عبارة عن نفس الامر ، ولا يلزم من ذلك ثبوت المعدومات ، اذ ثبوت المعدوم الذي حكم عليه انه محال عبارة عن انفكاك الشيئية عن الوجود مطلقا ، لا انفكاكها عن الثبوت الخارجي مع تحققها بالوجود الرباني وظهورها فيه . وبآتيك زيادة ايضاح لهذا المطلب .

فان قلت : العلم تابع للمعلوم ، فكيف يكون هذا العلم الذي هو الذات الالهية تابعا للاشياء ؟

قلنا : هذا العلم الالهي لكونه كالقدرة والارادة ونظائرهما (من الصفات الانسية

→ الافلاطونية كما مر غير مرة وسيجيء ايضا ان العلم الالهي قبل وجود ما عداه ، سواء كانت صوراً متمثلة او منفصلة ، بل كفي شاهداً قوله : «متفاوت الوجود بالكمال والنفس» فكيف جعلها الوجود الالهي الحاوي لماهيات الاشياء اللازمة لاسمائه اللازمة لذاته لزوماً غير متأخر في الوجود عن وجود المسمى في كليتهما ؟ . وثانيهما ان نفس الامر اما حدوثات الشيء مع قطع النظر عن فرض الفراض واعتبار المعبر ، واما عالم العقل . واما تفسيره بالوجود الالهي والعلم الالهي الذاتي فهل لوجودهما لا ؟

والجواب اما عن السؤال الاول فهو ان في كلامه (قدمه) اشارة الى تأويل آخر للصور العلمية وهوانها الماهيات والاميان الثابتة الموجودة بوجود الله (تعالى) او اشارة الى شدة الاتصال بين الوجود الجبروتي لكل شيء و الوجود اللاهوتي لها فمبر عن الاول بالثاني . واما عن السؤال الثاني فتقول : اما المراد بالامر عالم الامر ولا بأس بتفسيره بالوجود اللاهوتي للاشياء لانه النحو الاعلى لوجودها الامر ، واما المراد به نفس الشيء ولا بأس بالتفسير المذكور لان شيئية الشيء بتمامه و كماله و ذات الشيء بباطن ذاته ونحو اعلاه و دناه ، واهو ، واهو ، فبالحقيقة هذا التفسير داخل في تفسير نفس الامر بحدوثات الشيء ، وما هو عليه الشيء كما اشار (قدمه) اليه .

اى : من الحقائق المضافة الى الاشياء) فله اعتباران : احدهما اعتبار عدم مغايرته (١) للذات الاحدية ، وهى بهذا الاعتبار من صفات الله ، وغير تابعة لشيء بل الاشياء تابعة له اذ به صدرت وجودات الاشياء فى الخارج و لهذه الجهة قيل : علمه (تعالى) فعلى وثائبيهما اعتبار اضافته الى الاشياء ، وهو بهذا الاعتبار تابع للاشياء منكثر بتكررها وسنشرح القول فى تحقيق هذا المقام عند بيان كيفية علمه بالاشياء ، على طريقة اصحاب المكاشفة الذوقية ونحن قد جعلنا مكشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية والكلام فى كون علمه تابعا للمعلوم ام المعلوم تابعا له ، الالىق بذكره ان يكون هناك من هبنا .

الفصل (١٢)

فى ذكر صريح الحق وخالص اليقين ومع القول فى علمه تعالى السابق على كل شيء حتى على الصور العلمية القائمة بذاته التى هى بوجه عين الذات وبوجه غيرها كما بيناه .

وهذه المرتبة من العلم هى السماسة بالغيب المشار اليه بقوله (تعالى) وعنده مفاتيح (٢) الغيب لا يعلمها الا هو فالمفاتيح هى الصور التفصيلية (٣) و الغيب هو

(١) وبعبارة اخرى: هذا العلم باعتبار نفس وجوده ونوديته متبوع ، و باعتبار تعيينه و تلونه بتعينات الماهيات والوان الاعيان الثابتة الذاتية لها ، تابع لها ، اذ لا لون لفى ذاته ولا شأن له الا النورية والظهور والابراز والاطهار لما كمن فى ذاتها ، بلا جعل ، تركيبي ، بل ولا بسيطى لانها صور اسمائه اللامجهولة بلامجمولية الذات - س. قد .

(٢) المفاتيح جمع مفتاح الميم وهو الخزينة ، وورد ايضا جمع مفتاح بكسر الميم وهو المفتاح ، وهو (قد) قد اخذ ثنائى المنينين ، وما لهما وان كان واحدا حيث امن عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن الان فى كلامه (تعالى) فيما يشابه هذا المورد ما يؤيد المعنى الاول ، فانه كرر ذكره خزائنه و خزائن رحمته ، فى مواضع شتى من كلامه ولم يذكر لها مفاتيح فى شيء من كلامه .

(٣) وانما لا يعلم ذاتها ايضا ذاتها لانها لاستراقها فى شهود الحق لا خبر لها عن -

مرتبة الذات البحنة المتقدمة على تلك التفاصيل . و المقصود في هذا الفصل بيان شهوده (تعالى) للاشياء كلها في هذه المرتبة الاحدية التى هى غيب كل غيب . و ايسر من كل بسيط .

وهذا المطلب يمكن بيانه بوجهين : احدهما من جهة كونه (تعالى) عقلا بسيطا وهى طريقة قدماء الحكماء وثانيهما وهو منهج «الصوفية» المحققين . من جهة اتصافه بمدلولات الاسماء والصفات فى مرتبة ذاته (١) وانها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال المهيبة بالقياس الى وجودها . مع ان الواجب ليس ذامية وكلا الوجهين دقيق غامض يحتاج دركه عند تعلمه و استفادته من المعلم البشرى و سماعه منه الى لطف قريحة وصفاء ضمير فكيف فى استنباطه و استفاضته من الملكوت؟ اما المنهج الاول فلنمهد لبيانه اصولا :

احدهما ان كل هوية وجودية هى مصداق بعض المعانى الكلية فى مرتبة وجودها وهويتها ، وهى المسماة فى غير الواجب بالمهيبة عند الحكماء و بالعين الثابت عند «الصوفية» وذلك البعض قد يكون متعدداً وقد يكون واحداً . و يقال له : المهيبة البسيطة . والمعانى المتعددة قد تكون موجودة بـ وجود واحد ، و يقال لها البسيط الخارجى كالسواد مثلاً ، وقد تكون موجودة بوجودات متعددة ، و يقال لها المركب الخارجى ، كمهيبة الحيوان المأخوذ جنسه من مادته (وهو الجسم النامى) و فصله من

١ ذاتها الامن حيث كونها انواره ، ولا يكتننها الالهو - س قدح .

(١) هذابنى على ماوجه به كلامهم فى التوحيد بالوحدة التشكيكية وكون مقام الاحمية (وهو اعلى مراتب الوجود الذى حده ان لا حده) هو مقام الذات وسائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة . واما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود فيه (تعالى) و كون وجود غيره مجازيا فلهذا اطلاق الوجود وما يفرض هناك من التيمات الكلية (وهى الاسماء والصفات) والجزئية (وهى الحدود والماهيات الامكانية) فهى جميعا دون الذات ومنها التيمات التى علم الذات بالذات نم العلم و القدرة و سائر الصفات الذاتية تيمات قبل ظهور الكثرة والنبيرة . ط معظله .

صورته (وهو الحساس) ثم لا بد ان يكون لمادته وصورته ضرب من الاتحاد في الوجود حتى لا تكونا بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الانسان ، والا ، فلم تكن المية مية واحدة . وجهة الوحدة انما توجد في جانب الصورة لافي ناحية المادة ، لان الصورة هي اقوى تحسلاً من المادة . لانها مفيدة المادة كما بين في موضعه وكونها جهة الوحدة عبارة عن كون الصورة (كالحساس مثلاً) مصداقاً بنفس ذاته لحمل جميع المعاني ، التي بعضها بازاء المادة كمفهوم الجسم النامي ، لا بان يكون ذلك المعنى جزءاً للمية . والا لكان المفروض فصلاً ، نوعاً ، والمفروض جنساً لنوع جنساً لفصله ، والمفروض فصلاً مقسماً فصلاً مقوماً (١) ولا بان يكون عارضاً لازماً له ، اذ المبدء الفصلى في مرتبة هويته وذاته مصداق للمعنى الجنسى وما قبل في المشهور : ان الجنس عرض او عرضي للفصل ليس المراد منه عارض الوجود كالمصالح والكاتب بالقوة بالنسبة الى الانسان المتأخر وجوده عن وجود المعروض ، بل المعنى "بذلك العروض ان المعنى الجنسى ليس داخلاً في مية الفصل الاشتقاقي ، اذ لامية له . والسرف في ذلك : ان كلامنا الفصول الاشتقاقية - التي هي مطابقة للفصول المحمولة والمنطقية باصطلاح آخر غير الذي يذكر في المنطق - هونحو خاص من الوجود الخارجي (٢) والوجود لاحد لولامية

(١) لزوم هذا دون اثباته خرط القناد لان الجنس المقسم (بالفتح) بالفصل ملام مقوماً للفصل حيث فرض الجنس جزء للفصل لا الفصل جزء للجنس وكون الشيء جزء لشيء لا يستلزم العكس ، فان الحيوان جزء الانسان والانسان ليس جزء للحيوان ولا ميثاله ، بل عارض له ، ولعل مراده ان الفصل المقسم الذي فرض بنماه عارضاً للجنس يلزم ان لا يكون بنماه عارضاً بل بعضه مقوم الجنس اى ليس بخارج عنه ، بل عينه - سقده .

(٢) كون الفصل نوعاً من الوجود او كون الصورة كذلك بظاهره . مشكل ، فان الوجود لاصل ولا جنس ولا نوعاً . ثم ان كون الشيء نوعاً من الوجود لا يتنافى ان يكون للماهية كما ان النوع كالبياض نوع من الوجود وللماهية ، وكيف يجوز ان لا يكون للفصل الاشتقاقي (و هو المأخوذ منه الفصل المنطقي) ماهية ، والفصل القريب للجسم وهو البعيد للانسان (مثلاً) وهو الصورة الجسمية المجر عنها في الحد وبالقابل للابادة والنفس النباتية التي هي بازاء *

فاتصاف ذلك النحوم الوجود (اى الوجود الفصلى) بالمعنى الجنسى ليس كاتصاف المعروف بالعارض اللازم اتصافاً خارجياً من حيث ان المعروف وجوداً و للعارض وجوداً آخر ، اذ وجود الفصل الاشتقاقي (وهو الصورة النوعية) فى الخارج مضمن فيه المعنى الجنسى ، بل انما يكون المغايرة و الاتصاف فى ظرف التحليل و هذا معنى قولهم الجنس عرض للفصل . اى مفهوم الجنس غير مفهوم الفصل ، وهما معاً موجودان بوجود واحد ، هو وجود الفصل الاشتقاقي والمقصود : ان المعانى المختلفة الموجودة بوجودات متعددة قد تكون موجودة بوجود واحد كالفصل الاخير للانسان وهو الناطق بل النفس الانسانية من حيث ان مفهوم الجوهر ومفهوم القابل ومفهوم الجسم الطبيعى ومفهوم النامى ومفهوم الحساس كلها موجودة بوجود الناطق فى هذا النوع الانسانى وبعض هذه المفاهيم موجودة بوجود غير هذا الوجود فى نوع آخر غير الانسان ، مثلاً طائفة منها موجودة بوجود واحد آخر فى الحيوان غير الناطق وهى من الجوهر الى الحساس ، و طائفة اخرى (وهى بعض تلك الطائفة) موجودة بوجود واحد آخر فى النبات ، وطائفة اخرى فى الجماد ، وبعضها (كالجوهر القابل للابعادذى الطبيعة الجسمية) فى الجسم العنصرى ، وبعضها وهو الجوهر ذو الابعاد يوجد فى الجسم المقدادى الجوهرى واما مفهوم الجوهر فقط فهو بازاء وجود الهولى فعلم من هذا ان الاشياء الكثيرة المتكثرة

النامى فى الحدو النفس الحساسة المحركة التى هى بازاء الحساس والمتحرك بالادادة كلها لها ماهيات ، والالم تكن ماهية لشيء والجواب ان المراد فصول الجواهر كالنفوس الناطقة والمقول المفارقة والانسان ، وهو (قده) كثيراً ما يصرح (تبناً للتبنيخ الاشراقى) بان النفوس الانسانية والمقول انوار محضة ووجودات صرفة بلاماهية ، وسره ان الماهية هى المفهوم الحاكي عن الوجود المحدود الضيق ، والمقول موجودات وسية وكذا النفوس لا وقوف لها عند حد محدود وسياتى بعد أسطر نفى الفصول الوجودية عن انواع الميوان سوى الانسان الاناكدات الاجناس وان فصولها المذكورة فى حدودها ليست ووجودات عليها وليست ابقاء دميات ، اذ العنى لا يكون جزء للانواع المحصلة . و الحاصل ان الفصل الوجودى الكمالى ليس الا للنوع الاخير الذى هو الانسان وهو النفس القدسية وهونحو من الوجود بلاماهية .س قده .

الوجود توجد بوجود واحد .

الاصل الثاني : انه كلما كان الموجود اقوى وجوداً واتم تحسلاً ، كان مع بساطته اكثر حبيطة بالمعاني (١) واجمع اشتمالا على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره ، كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المندرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة الى ان تبلغ مترقية الى صورة اخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية ، لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الافاعيل باجمعها مع احديتها .

الاصل الثالث : انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصده عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده . فوجود الانسان (مثلاً) ليس وجود الحيوان بما هو حيوان ، وان اشتمل على حده ومعناه ، ولا وجود الحيوان هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وهكذا ولا تظنن : انه كما يوجد في الانسان فصل (٢) كماله زائد على الحيوانية المطلقة

(١) وانما لا ينافي كثرتها بساطته بل كانت مؤكدة لبساطته لان المعاني الكمالية كلما كانت اكثر اتزاعاً من الوجود كشفت عن ان اسجماعه للكمالات واستيفائه للخيرات اكثر ، و نوداً فنهراً وبهر ، وسلبه وفقدته اقل وأندر - س- قد .

(٢) والالم يكن الانسان نوعاً اخيراً مختلفاً على كل الانواع ، او يلزم ان يكون مركباً من الاجزاء تغير المترتبة في الموم والخصوص وهي الفصول المتكافئة ، ولا يخفى ان التباين بين الانسان والفرس (مثلاً) على ما ذكر (قده) باعتبار الاخذ بشرط لا وباعتبار كون التفاوت كتناوت المادة والصورة فالكل بشرط لا مواد وهو الصورة الاخيرة ، ولا بشرط ، اجناس وهو الفصل الحقيقي ، وفيلك انطوى العالم الاسمر .

ان قلت : كيف يتحقق الجنس بلاصل ؟ او المادة بلاصورة ؟ والفصل علة الجنس والصورة علة المادة . قلت : نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فان الفصل الاخير في النوع الاخير فصل الكل ، والصورة الاخيرة فيه صورة الكل كما اشرنا اليه بان كل الانواع لا بشرط اجناس و

فكذلك يلزم ان يتحقّق في كلّ نوع من الحيوان كمال آخر وجودي زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ، ولا يلزم من ذلك ان يكون الفصول فيما وراء الانسان امورا عديمة ، اذ ربما كان تأكّد وجود المعنى الجنسي و فعليته مانعاً من قبول الموضوع لكمال آخر وجودي ، اذ المعنى الواحد الجنسي (كما سبق في مباحث المهمة) صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية ، وليس هذا التفاوت به مجرد اخذه لا بشرط شيء حتى يكون جنساً ، واخذه بشرط لشيء حتى يصير نوعاً كما ذكره وان كان المذكور صحيحاً من جهة مراعاة احكام المعاني والمهيات لكن منشأ ذلك دميته على احكام الوجودات وانحائها من الشدة والضعف ، فقد يكون لامر واحد وجود ضعيف ووجود آخر قوي وضعف الوجود يستدعي الاستهلاك بوجوده في وجود آخر ، والاتقال من وجوده الى وجود ما هو اكمل واغنى ، فالوجود النباتي للمعنى النوعي الذي هو عبارة عن الجسم النامي متى كان قوياً في باب التغذية والتنمية والتوليد (كالاشجار) يكون تاماً بالفعل في باب نوعه فلا يمكن انتقال الى كمال نوع آخر وقوة اخرى كمبدء الحس وهذا بخلاف الجسم النامي الموجود بوجود النطف والمواد الحيوانية فانه صالح لان ينتقل من نوعه الى نوع اكمل منه فيصير المعنى النوعي المحصل في باب النبات معنى جنسياً مبهم الوجود غير محصل في باب الحيوان ، فظهر : ان الوجود المحصل الخاص بالجسم النامي هو الذي وجدت به الاشجار والنباتات لا الذي يوجد به الحيوان ، وكذا القياس في الحيوان بالنسبة الى الانسان ، وكل جنس بالنسبة الى نوع تحته من الاجناس والانواع المترتبة . فظهر وتبين مما قررناه : انه يجوز ان

• الفصل الاخير فصلها ، وبشرط لا مواد والمودة الاخيرة صورتها ، ولا سيما على القول بانعاد النفس الناطقة بالحركة الجوهرية مع العقل الفعال كما في النفوس الكلية الالهية ، والعقل الفعال هو المحصل للانواع الكائنة باذن الله المتعال وجامع لفضلياتها كما ان الهيولى مجمع قواها واستعداداتها . هذا هو المشرب الالهى العذب و هنا بيان آخر اقرب الى الاذهان وهو ان يكون المراد ان الحيوانية (مثلاً) نوع في الحيوانات لا جنس لها كما لا فضل لها الا في الانسان من قدم .

يكون تمام حقيقة شيء بعض حقيقة شيء آخر.

الاصل الرابع : ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته. على وجه اعلى واكمل. وهذا مما يفهم من كلام «معلم المشائين» في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات المسمى «باثولوجيا» ويعضده البرهان ويوافقه الذوق السليم والوجدان. فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجودة، وهكذا الى علة العلل فيه جميع الخيرات كلها ولكن سلبت عنها القصورات والتقائص والاعدام اللازمة للمعلولة بحسب مراتب نزولها.

فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول : الواجب تعالى هو المبدء النفاض (١)

(١) اى : هو المبدء النفاض لجميع الوجودات بالذات و لجميع الماهيات بالعرض فيجب اذن بمقتضى الاصل الرابع ان يكون جامعا لكل الوجودات على سبيل الوحدة والبساطة والكمال والشدّة. وبمقتضى الاصل الاول والثاني ان يكون منشأ انتزاع كل المعاني والمفاهيم ولكن بدون ان يكون هي متحققة بالوجودات الخاصة بمقتضى الاصل الثالث. فاذن علم ذلك الوجود الشديد الاكيد غير الفقيذ بذاته عين علمه بجميع الوجودات والماهيات، ومع اجماله (اى وحدته وبساطته) عين الكشف التفصيلي كيف ؛ وكلما كان الوجود اقوى كان النورية اشد لان حيثية الوجود حيثية النور، فاذا كانت المعاني والمفاهيم ظاهرة متميزة كل عن الاخر حيث كانت موجودات بوجودات منشئة، وانوار ضعيفة فيما لايزال - كان ظهورها و تميزها اكثر واشد عند وجودها بذلك الوجود القوي وتنورها بذلك النور الشديد فى الازل. فان يداه مع الجماعة فيبان ظهور الماهيات فى الازل بهذا الوجه هو المناسب لهذا المنهج والمستنبت من اصوله، وامايانه بانه فهاض الماهيات باسماء وصور اسماء فالماهيات والايان هناك ثابتة كما قالوا: «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فهو المناسب لمنهج العرفاء و سياى.

ان قلت: على ما حققته (قده) استقام علمه الحضورى الذاتى بالنحو الاعلى من كل شيء فى الازل، وامامه بالاشياء باهى مملولات ومتحققات بالوجود الفعلى فكيف يستقيم فى

لجميع الحقائق و المهيآت ، فيجب ان يكون ذاته تعالى مع ساطته واحديته كل الأشياء (١) و نحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الأشياء . وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء ، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل ، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته ، فعقله لذاته عقل لجميع ماسواه ، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ماسواه . فعقله لجميع ماسواه سابق على جميع ماسواه فثبت : أن علمه (تعالى)

الاول؟ و هي بما هي كذلك فيما لايزال . قلت : الوجود الفعلي المنبسط على الأشياء ظهوره ومقام الوحدة في الكثرة ، كما ان الاول مقام الكثرة في الوحدة فليس باثنا على بل كالوجود الرابط والمعنى الحرفي لا تحقق له على حiale ولا يصير موضوعا لحكم ، فلا تحقق له الا بتعق الاول ولا حكم له الا بالاطواء في حكمه فهو من حيث هو نود و احدى عين انبساطه على الكثرات طولا وعرضا ، و علم تفصيلي ايضا (كما ذكرنا في طريقة الشيخ الاشراق) من صقع الاول سابق بساقيته . و ايضا تلك الماهيات التي في العلم عين الماهيات التي في العين والوجود الذي في العلم تمام الوجودات التي في العين وشيئة الشيء بتمامه فنبها و دركها نيلها و دركها . وبالجمله مع تحقق مسئله السخبة بين العلة والمملول لا اشكال في المقام

اعلم ان مسئله العلم مسئله مهمة في الاهيات يستنبط اللبيب المعارف منها كثيرا من المسائل النهمة ، خصوصا مسئله التوحيد الخاص ، اذ (كما امر) قولنا : البسيط كل الموجودات ، ليس الامسلة العلم الحضورى الذاتى ولا يستقيم هذه الا بذاك .

(١) بيان مبنى على قاعدة بسيطة الحقيقة كل الأشياء السابق ذكرها ، ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الفات على الاطلاق الوجودى السالزمين فرض وجوب الوجود بالذات ، اذ كل وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب احاطته (تعالى) الوجودية عنه فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كل كمال وجودى ، وذاته حاضرة عند ذاته اذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحققة وهو العلم فعلمه بذاته عين علمه بكل شيء وهو المطلوب .

بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه ، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها ، فهذا هو العلم الكمالى التفصيلى بوجه و الاجمالى بوجه ، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ، ففى هذا المشهد الالهى والمجلى الازلى ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها ، فهو الكل فى وحدة .

فان قلت : فلزم ان يكون واجب الوجود ذامية فلا يكون وجوداً بحتاً ، و قد تقر بالبرهان انه (تعالى) وجود بحت بلامية لأن كل ذى مية معلول .

قلت : قد سبقتنا الإشارة الى دفع هذا اليراد بان المراد من المية هى المحدودة بحد خاص جامع مانع يخرج عنها اشياء كثيرة (١) وذلك لقصور وجودها عن الحيلة التامة ، والمراد من كون الشئ ذامية او كونه ذا وجود زائد على مية ، هو كون الشئ بحيث يفتقر فى اتصافه بوجوده الى شئ آخر ، ولا يكون ايضاً متحقق الوجود فى جميع المراتب الوجودية . فلامحالة يتحقق قبل وجوده الخاص مرتبة من مراتب نفس الامر لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ، مع تحقق امكان الوجود لمية فى تلك المرتبة . ففى تلك المرتبة انفكت المية عن وجودها الخاص بها . وما من ممكن الاوفى نفس الامر له مرتبة لا يكون وجوده الخاص المقيد به فى تلك المرتبة فهذا معنى كون الممكن ذامية و كون الوجود زائداً على مية .

واما الواجب (جل ذكره) فليس له حد محدود فى الوجود ، ولاللمية محدودة بحد خاص فاقد لاشياء كثيرة ، ولا ايضاً يوجد مرتبة فى الواقع لم يكن هو موجوداً فى تلك المرتبة ومعنى كونه وجوداً بحتاً صرفاً أنه ليس يوجد له مية اخرى غير الوجود تأكده ، فجميع حيثياته حيثة واحدة هى حيثة وجوب الوجود ، ادلاحد له ولانهاية لوجوده ، لكونه غير متناه فى مراتب الشدة والكمال ، كل مرتبة منها غير متناه فى عدة الازار والافعال فلا يخلو عنه ارض ولا سماء ولا بر ولا بحر ولا عرش

(١) وبالحقيقة المفهوم اذا كان محاكياً عن الوجود المحدود الضيق كان ماهية ، لا اذا

كان محاكياً عن الوجود غير المحدود كمفاهيم اسمائه وصفاته .

ولافرش ولو كان لوجوده نهاية كان بازائها جهة وبازاء الوجود جهة أخرى ، فلم يكن واحداً حقيقياً وكان ذاهمية مخصصة فكل واحد حقيقى يجب ان يكون غير متناهي الشدة ، ويجب ان يكون كل الاشياء الا الى الله تصير الامور .

ايضاح تفريعى - فعلمه تعالى بالاشياء فى مرتبة ذاته ليس بصور زائدة مغايرة لذاته ، بل هى معان كثيرة غير محدودة انسحب عليها حكم الوجود الواجبى من غير ان يصير وجوداً لكل من تلك المعانى ولا لشيء منها (١) كما اشرنا اليه فى الاصول ، بل كان مظهراً لكل منها ، وفرق بين كون الوجود مظهراً أو مجلى لمهيمن المهيات وبين كونه وجوداً لها ، اذ وجود كل مهية هو ما يخص بها ويميزها عن غيرها كما مرفى مثال الانسان ، اعنى الصورة الانسانية النفسية واشتمالها مع حدثها فى الوجود لكثير من مهيات الانواع ، من غير ان يصير تلك المهيات متصفة بهذا الوجود على النحو الذى توجد فى الخارج ، بل بان يكون هذا الوجود مظهراً لها و مجلى لاحكامها .

مثال آخر : ان مراتب الشدة والضعف فى الكيف (كمراتب السوادات والحرارات) انواع متخالفة كما هو المقرر عند الحكماء فاذن ينحقق فى الاشتداد الكيفى (وهو حر كقنبصلق واحدة . لها حدود غير متناهية بحسب ادراك الوهم) انواع غير متناهية لذلك الكيف كالسواد وله فى كل حد نوع آخر من جنسه والانواع المتباينة متباينة فى الوجود بالضرورة ، مع انه ليس ههنا الوجود واحد لاتصال الحركة ونقول ايضاً : ينتهى الحركة الاشتدادية فيه الى مرتبة كاملة تشتمل على المراتب الضعيفة منه ، كما ان كل مرتبة كاملة من المقدار (كالخط الطويل) يشتمل على جميع المقادير الخطية التى هى اقصر منه ، مع وحدة وجوده . بل السواد الشديد (مثلاً) - سواء حصل بالاشتداد ادم حدث ابتداء - يشتمل على مهية السوادات الضعيفة التى هى دونها

(١) قد خرج من هذا جواب أوضح لما استشكل به من قوله فيما سبق : « فليزم ان يكون

واجب الوجود ذاهمية الخ وذلك لانه اذا لم يكن ذلك الوجود وجوداً لتلك المعانى والمهيات لم يكن هى ايضا مهيات لذلك الوجود . فنه .

مع وحدة الوجود فالسبب في جميع ذلك وما شبهه ان الوجود المختص بشئ غير الوجود الذى يظهر فيه او يصدق عليه ذلك ، فذلك الانواع السوادية التى يتضمنها السواد الشديد والحركة الاشتدادية لكل منها وجود خاص يتميز به عما عداه . وكذلك الحال فى احتمال الحقيقة الانسانية على كثير من المهبات . وليس هذا من باب كون الشئ موجوداً بالقوة كما توهم ، فان تلك المعانى ثابتة بالفعل على وجه اعلى واتم من وجودها الخاص . ومعنى كون الشئ بالقوة هو ان لا يكون موجوداً بوجوده الخاص به ولا بوجودها هو تاماً وكمالها بالفعل ، بل المادة قابلة له بواسطة هيئة قائمة بها مناسبة لوجوده مقربة لها الى فاعله فكذلك حال المعلومات الالهية فى كونها ثابتة بالفعل لا بالقوة بالوجود الالهى الاحدى

فنقول: التحقيق ان هذه الانواع الممكنة انما تباينت وتخالفت اذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها ، على وجه يصدق عليها احكامها او يترتب عليها آثارها ، وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعى . وهذا الوجود الجمعى نحو آخر من الوجود أرفع واشرف من كل وجود عقلى او مثالى او خارجى وليس هناك امر بالقوة ولو استعمل لفظ القوة (١) فى هذا المقام لم يكن المراد به ما هو من باب الامكانات والاستعدادات . قريبة كانت او بعيدة . بل المراد من كونها بالقوة أنها غير موجودة بوجوداتها الخاصة ، بل بوجود جمعى هو وجود مبدئها وتامها . ولا يلزم من ذلك ثبوت المعلومات وانفكاك الشيئية عن الوجود لان ذلك كما اشرنا اليه ، عبارة عن انفكاكها عن وجودها وعن وجود ما هو مبدئها وتامها .

فان قلت : فاذ اثبت كون الاشياء كلها معقولة له (تعالى) كما هي عليها بمقتل واحد بسيط فما الحاجة فى علمه الى اثبات الصور العقلية الزائدة ؟ مقارنة كانت او

(١) ويمكن ان يكون المراد بها الشدة ، كما ان الشدة موضوعها الاصلى القوة على الممانعة (كما مر فى السفر الاول) او القدرة تمثل لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم . وذلك الوجود الجمعى الالهى عين القدرة - سقده .

مبائنة (١) وايضا اذا كان ذاته بحيث ينكشف له الحقائق المتخالفة في وجودها الخارجى فما الحاجة على اثبات العقل من طريق احدية المبدء الاعلى؟ انما على انه واحد من كل وجه باختلاف حيثية . انتم اثبتتم فى ذاته معانى كثيرة . قلت : اما اثبات الصور فهو لازم من تعقله (٢) لذاته المستلزم لتعقل ما هو معلوله

(١) اعلم انه اذا كانت الصور مبائنة (وهى العقول) تصور فيها ثلاثة اسئلة : احدها . انه ما الحاجة الى وجود العقول ؟ وهذا ليس مراداً ههنا . وجوابه ان وجودها جوده (تعالى) وجوده ذاتى وبما هو فعله هو تعالى مبدئها وغايتها . وثانيها انه ما الحاجة فى علمه بالاشياء الى العقول حتى ترسم فيها صور الاشياء و تكون هى دفاتر علمه ؛ (كما سيجى بيان مراتب علمه) . وهذا ايضا ليس مراداً ههنا . وجوابه ان هذا العلم علم العقول بمقتضى انها مجردات بالعقل علومها عين وجودها وان لم يكن عين ماهياتها ، بل كل مجرد عاقل بذاته وبما عدا ذاته . ما هى مما ليل ذاته فلا يمكن ان يقال : علم احدهم عن علم الآخر وان كان علم كل عالم علم البارى ايضا لان مما ليله حاضرة بذواتها وصورها الملمية لذاته لكنه علم فعلى له (تعالى) اى فى مرتبة فعله وثاثيرها انه اذا كان ذاته علما بسيطا بكل الاشياء وفى عين بساطته تفصيليا كما قلتم بل قد مر ان من يقول علمه التفصيلى متأخر عن ذاته فهو قاصر النظر . فما الحاجة فى علمه الذاتى التفصيلى عندكم الى الصور الملمية المقارنة او الصور الافلاطونية والعقول النورية ؛ حتى تكون انفسها بالصور التى فيها كما فى السؤال الثانى - علوما تفصيلية وهذا هو السؤال المقصود ههنا وجوابه ما ذكره - (قده) - من قده .

(٢) مصدر مضاف الى المفعول . ان قلت : لانسلم انه لازم منه . فان تعقل ذاته الذى هو العلم باللمة يستلزم تعقل معلوله مطلقا لا بالصور بخصوصها ، بل اذا كان تعقل المعلوم منطوقا فى تعقل اللمة ذاتها فقد حصل مقتضى القاعدة بوجه اولى فالسؤال بعد باقى . قلت : قد اشار (قده) الى دفع ما ذكرت بقوله : «على الوجه الذى هو معلولها» وكذا بقوله : «وهذا غير متعلها على وجه لا يكون هى بحسبه معلولة» . فحاصل كلامه (قده) ان العلم باللمة كما اقتضى علمه بالنحو الأعلى من كل معلول وهو الوجود الالهى منه كذلك اقتضى علمه بالنحو الاولى منه . وهو الوجود العقلى الذى المعلوم به معلول . وهذا العلم انما هو بالصور .

ان قلت : اذا كانت الصور مقارنة فكون هذا العلم بالصور ظاهر ، واما اذا كانت بمبائنة اى -

القريب ، ومن تعقل معلوله القريب تعقل معلول معلوله ، ومنه تعقل معلوله الثالث وهكذا الرابع والخامس الى آخر المعلولات على الترتيب العلى والمعلولى فان ذاته لما كان علة للأشياء بحسب وجودها والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذى هو معلولها فتعقلها من هذه الجهة لا بد ان يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد ، وهذا غير تعقلها على وجه لا يكون هى بحسب معلولة (١) . واما وجوب كون المعلول الاول واحداً لامتداداً . بسيطاً لامر كياً . مع كون المبدء الاعلى مصداقاً ومظهراً لمميزات الممكنات كلها . فذلك لأجل ان تكثر العنوانات لا يقدح فى احدىة ذات الموضوع فان الحشيات المختلفة التى توجب كثرة فى الذات هى الحشيات التى اختلافها بحسب الوجود لا التى تعددها واختلافها بحسب الآثار . فمثال الاول كالاختلاف فى القوة والفعل والتقدم والتأخر والعلمية والمعلولية والتحريك والتحرك . ومثال القسم الثانى كالعلم والقدرة ، وكالعاقلية والمعلولية ، وكالوجود والنشخص ، وكالوحدة والوجود ، الى غير ذلك من الحشيات التى يجوز ان يكون ذات واحدة من جهة واحدة

١ عقولاً نورية فكيف يكون بالصور ؟ لان انفسها علوم كما عند الافلاطونيين ، قلت : هذه وان كانت انفسها علوماً بانفسها لكنها صور علمية قائمة بذواتها للخارجيات المادية . وايضاً بما هى مضافة الى الحق (تمالى) وانوار وعلومه وموجودة بوجوده وازلية بازلتيته صورى بينهما بما هى هى ، ومن حيث انها معلولاته ذوات الصور ومعلومات كامر - س قد

(١) فان تعقلها على ذلك الوجه موجب قاعدة البسيط كل الوجودات ، وقاعدة «مطلو الكمال ليس فاقداً له» وغيرهما من اصول لقاعدة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول او علة له اذ ليس فى التعقل على ذلك الوجه علماً ، الا ان يراد الاستلزام غير المتأخر فى الوجود واما تعقلها على وجه المعلولية فهو موجب قاعدة العلم بالعلة علة او مستلزم للعلم بالمعلول ، فعلى هذه القاعدة كانت المثل النورية ايضا علمه التفصيلى الثانوى كقطاع الوجود المنبسط كما هو طريقة «الشيخ الاشراقى» . ثم ان السؤال فى العلم الحضورى التعللى الذى هو الوجود المنبسط السؤال ، و الجواب الجواب ، فان هذا المذهب الشامخ محيط بكثير من اقوال العلم - س قد .

مصدقا لصدقها والحكم بها من غير ملاحظة امر غيرها . والواجب (تعالى) لاجبة فيه تخالف جهة وجوب الوجود ، فكل ما يصح الحكم به عليه يصح من جهة وجوب الوجود ، لامن جهة اخرى يخالفه كالامكان والتركيب والقصور والمعلولية والتأخير والمعجز وغير ذلك .

فان قلت : فلم حكموا بالتركيب ولو عقلا فيما يشتمل ذاته او حده على الجنس والفصل كالحيوان والناطق في الانسان ، وكاللون وقابض البصر في السواد ؟ قلت : لان الاختلاف بالمعنى الجنسي والمعنى الفصلي في مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع الى اختلاف في انحاء الوجودات ، فان الحيوانية الطبيعة المطلقة قد توجد في نحو ناقص من الوجود يستحيل ان يقرن معها النطق ، بل الموضوع الواحد قد ينصف وقتا بنحو من انحاء وجود الحيوانية يمنع ان يكون حيثئذ وبحسب ذلك الوجود ناطقا ثم اذا تحول من ذلك الوجود وانتقل الى وجود آخر اقوى واكمل يصير ناطقا . فاختلاف احوال الوجود وانحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة بها والتعدد في قواها . ومن هذا الوجه اثبت الحكماء الطبيعيون تعدد القوى الحيوانية وغيرها في النفس او من جهة تضاد العيشتات وتقابلها .

ومن الامور الواجبة ادراكها (١) وتحقيقها لمن اراد ان يكون رجلا عارفا

(١) اذ يستنبط منه سوى ما نحن بصدده كيفية كون الاشياء في عالم الذرات ، ومسئلة القضاء والقدر ، وكيفية هبوط الارواح مع عدم التجافي عن نشأتها ، وعدم تبدل ذاتياتها وخصايصها وكذا حال عروجها بهذا النحو فانه اذا كانت الماهية محفوظة في هذه البرزات ولوجوداتها ايضا اصل محفوظ وسنخ باق كان هبوط الموجود الطبيعى (اى تسفله الذى هو ذاتى هذه المرتبة من الوجود) عين هبوط ذلك الموجود اللاهوتى والجبروتى ، مع انه لم يبرح من ذلك المقام الشامخ وعروجه (اى علوه الذاتى) عروج هذا الموجود الطبيعى بالحقيقة لاصاله به . فذلك الحقيقة عين هذه الرقيقة وبالعكس ، فبالحقيقة كمال هذه المعرفة بالجمع بين المتقابلين . اذمع انه لاموقع للتراب في عالم التجرد والتنزيه ولا يمكن ان يتخطى فيه اقبح نفسه . هناك واتصل بالافلاك والاملاك ، وكذا فى عكسه اذمع انه لا يسع هذا العالم للنفس فضلا عن العقول ، ولا وضع ولا جهة لها قد جاءت من مصادرها ودخلت هذا العالم وعمرته واحبته واتصلت به .

بالحكمة الالهية ان يعلم : ان للموجودات مراتب فى الموجودية ، وللوجود نشآت متعاقبة ، بعضها أتم واشرف وبعضها ناقص واخس ، كالنشأة الالهية والعقلية والنفسية والطبيعية . ولكل نشأة احكام و لوازم تناسب تلك النشأة . ويعلم ايضا ان النشأة الوجودية كلما كانت ارفع واغوى كانت الموجودات فيها الى الوحدة والجمعية اقرب ، و كلما كانت انزل واضعف كانت الى التكثر والتفرقة والتضاد اميل ، فاكثر المهيئات المتضادة فى هذا العالم الطبيعى . وهو انزل العوالم - غير متضادة فى العالم النفسانى ، كالسواد ، والبياض ، والحرارة والبرودة ، فان كل طرفين من هذه الاطراف متضادان فى هذا الوجود الطبيعى غير مجتمعين فى جسم واحد ، لقصورهما عن الجمعية وقصور الجسم الطبيعى عن قبولهما معاً فى زمان واحد ، وهما معاً موجودان فى خيال واحد . وكذا المختلفات فى عالم النفس متفقة الوجود فى عالم العقل كما قال « معلم الفلاسفة » فى « اثولوجيا » : « ان الانسان الحسى صنم للانسان العقلى ، والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه روحانية ، ليس موضع العين فيه غير موضع اليد ، ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها فى موضع واحد » (انتهى) فاذا كان هذا هكذا ، فما نلتك بالعالم الربوبى والنشأة الالهية فى الجمعية والتأخذ ؟ ! فجميع الاشياء هناك واحد وهو كل الاشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثية .

و يؤيد هذا المطلب ما قاله فيه ايضا : « وأما العقل فان الفضائل فيه جميعاً دائماً لاجباً موجودة وحيثاً غير موجودة ، بل فيه ابدأ ، وهى وان كانت دائمة فانها فيه مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدنا من العلة الاولى ، واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع اعلى ، لانها بمنزلة الوعاء للفضائل ، لكنها هى الفضائل كلها ، غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم (١) ولا تتحرك ولا تسكن فى مكان ما ،

— « يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يمرج اليه » (الاية) - سقده .

(١) وتتكسر وجوداً ولا تتحرك بان تنفصل منه كالندادة من البحر فانه توليد ، تعالى عن

ذلك ، بل بانها تناف الى غيرها والتوحيد اسقاط الاضافات .

وما الروح والجثمان الا وديمة ولا بد يوما ان يرد الودائع

ولا تسكن فى مكان وقد عبره المعلم الاول ، فى موضع آخر عن الوجوب الذاتى بالسكون —

بل هي اية تنبئ عن منها الايات والفرائد فانها موجودة في كل الايات على نحو قوة الانية (١) وذلك ان العقل يقبلها اكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد. وذلك ان المعلول كلما بعد عن العلة الاولى وكانت المتوسطات اكثر كان من العلة الاولى اقل قبولاً

وقال في موضع آخر منه «الواحد المحض هو علة الاشياء كلها ، وليس كشيء من الاشياء بل هو بدء الاشياء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه ، وليس هو في شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها والبه مرجعها فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة بجهة من الجهات ؟ قلت : لانه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء ، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الاشياء كلها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهويات .»

قال واقول واختصر القول : ان دلنا لم يكن شيئاً من الاشياء دأبت الاشياء كلها منه ، غير انه وان كانت الاشياء كلها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعني بهوية العقل هي التي انبجست منه اولاً بغير وسط ثم انبجست منه هويات جميع الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي (انتهى كلامه) . وقال ايضاً : «ان في العقل الاول جميع الاشياء ، وذلك لان الفاعل الاول اول فعل فعله هو العقل ، فعله ذا صور كثيرة ، وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة ، وانما فعل الصورة وحالاتها معاً لاشياء بعد شيء بل كلها معا وفي دفعة واحدة ، وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع صفاته الملائمة له ، ولم يبدع بعض صفاته اولاً وبعضها آخر كما يكون في الانسان الحسي ، لكنه ابدعها كلها معاً في دفعة واحدة»

«- لكنه السكون المبدئي ، اي لاحالة منتظرة له ولا انتقال لمن حال الى حال - سقده .

(١) اي على قدر قابليتها .

وقال أيضاً : وان الأشياء الطبيعية (١) بعضها متعلق ببعض وإذا فسد بعضها صار الى صاحبه علواً الى ان يأتي الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل ، فالأشياء كلها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى والعلة الأولى بدلت لجميع الأشياء وممتهاها ، ومنه مبدؤها واليه مرجعها كما قلنا ذلك مراداً .

وقال : ان الأشياء كلها من العقل ، و العقل هو الأشياء كلها ، فإذا كان العقل كانت الأشياء ، وإذا لم يكن الأشياء لم يكن العقل (٢) . وإنما ساد العقل هو صحيح ، ومن فيه جميع صفات الأشياء ، و ليس فيه صفة الا وهى تدعى شيئاً مما يليق

(١) الى قوله : و الى ان يأتي الاجرام السماوية ، لعل طاعره يدل على ان النفوس الحزنية بعد طى مراتب الاجسام المنصرية تتعلق بالاجرام السماوية طبقة بمطابقة ، وبمبدئى مراتب الاحرام حينما تتحد بالنفس الكلية والعقل الكلى كما هو مذهب بعضهم الا انهم سلموا للتناسخ ، فلا بد ان يحمل كلامه على طى المراتب على نهج الاتصال وعلى السيرة وعلى سبيل الاستكمال و التبدلات الدائمة بالحركات الجوهرية ، فالمراد بالحرمان السماوى : الروح الدماغى الذى هو فى الصفا والاعتدال كالفلك ولذا صار مطية للنفوس ، ومسكرراً للجنود النور الاسفيد ، و مكتسباً بخلمة الحياة ، او الجسم المثالى الذى لا يبلى ، و الحقان يقال : مراده التعلق بالاجرام السماوية بنحو التعلق بالمظهر من غير ان يسير المتعلق نفساً و المتعلق جسداً حتى يلزم التناسخ ، وإذا كان احد شديد التعلق بصور ما لونه له بل مشوقة له و لا يمكن نبيلها الا فى مظهر كالاماء والبلور ونحوهما لا يلزم ان يكون نفساً ، والترقى الى مقام النفس الكلية والعقل الكلى وعدم طى الاجرام السماوية يشبه البقاء الا ان تسمى النفس الانسانية فى سيرها و سلوكها فى الدنيا بحيث تكون شيئاً ما عن الجسم الكلية بالتخلى فى عالم الافلاك (كالانبياء) و بغير ذلك ، و ذلك الطى لا يتيسر لمن له الف وانس بالعنصرات و صفاتها واشكالها واعوارها الا بالانخلاص التام عنها ، والكراهة عن الاكل والشرب ونحو ذلك مما هو ديدن ديدان عالم المناس و انها دائماً كالوصال والراقع ، وبسير منسلخا عن الانس بالجزئيات الدائرة الغائبة من البصرات والمسموعات الباطلة وغيرها - س قدم .

(٢) اجطال لقول من يقول المملول غير محتاج الى العلة فى البقاء ، ولقول من يقول

بانتطاع الفيض وامساك الجود .

بها ، وذلك انه ليس في العقل شيء الا وهو مطابق لكون شيء آخره (انتهى) .
 فهذه العبارات صريحة في ان الواجب (جل ذكره) فيه جميع الاشياء كلها
 على وجه لا يقدح في احديته . واما قوله : «ليس هو في شيء من الاشياء» فليس هو مما ينافي
 ما ادعيناه ، وصرح به في كلام هذا المعلم مراراً ، لان المسلوب عنه هو الشيء بحسب
 وجوده الذي به يمتاز عن سائر الاشياء ، وهو وجوده الخاص به دون غيره ، والمثبت له
 هو الشيء بحسب هذا الموجد المحمدي الالهي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه
 والشيء مع تمامه في شئيته أولى به من نقصانه كما سبق ذكره . كما ان مقية حيوية
 كونها موجودة بالوجود الانساني النطقي أولى في باب الحيوانية من كونها موجودة
 لامع الناطق ، وكذلك الانسان العقلي أولى بالانسانية من الانسان الحسي ، لكونه تمامه
 وكمالاً ، وكذلك الانسان الالهي اعنى الانسان المشهود في النشأة الالهية ، وكذلك
 سائر الاشياء أولى بانفسها هناك من انفسها اذا لم يكن هناك ، لان ذلك الوجود تمام
 كل موجود من حيث وجوده ، كما ان مطلق الوجود تمام كل مية من حيث مية مية
 فهذا غاية تحقيق هذا المقام ولعله لم ينبت في شيء من الكتب الى الآن الا في هذا
 الكتاب فاعرف ايها المتأمل فيه قدره ، وانظم هذه الفريدة في سلك نظائرها من الترائد
 المنثورة فيه .

واما المنهج الثاني (اعنى منهج «الصوفية» الكاملين) فهو قريب المأخذ
 من منهج الحكماء الراشخين ، وببساطة : أن لوجوده اسماء وصفات هي لوازم ذاته ،
 وليس المراد من الاسماء هبتها في الفاظ العالم والقادر وغيرهما ، وانما هي اسماء
 الاسماء في اصطلاحهم (١) ولا ايضاً المراد بالصفات ماهي اعراض زائدة على

(١) و قسم في السفر الاول وغيره ان الوجود الصرف المأخوذ بلا تعين كما اطلق
 عليه اللاتمين البحث هو الذات ، و اذا اخذ ذلك الوجود العيني متعبنا بشين كمالى فذلك
 الوجود المبنى المثمن هو الاسم ، كما اذا لوحظ انه ظاهر بالذات ومظهر للثير فهو اسم النور
 واذا لوحظ فياضية ذلك النور بذاته من شهود فهو القادر ، واذا لوحظ انه مابه ينكشف ذاته
 لذاته وكذا كل شيء لذاته فهو العالم ، واذا لوحظ انه الاعراب صفات الضمير النبوي للاعيان
 الثابتة في الازل وفيما لا يزال فهو المتكلم ، وقس عليه الباقي سعيه .

الذات (١) بل المراد المفهومات الكلية كمعاني المهبات وكثيراً ما يطلق الصفة في كلام الحكماء ويراد بها ما يشمل المهبية أيضاً (٢) ، كما يذكّر في المنطق الوصف العنوانى ويراد به المفهوم الكلى الصادق على الموضوع بحسب عقد الوضع ، سواء كان ذاتياً كقولنا « الانسان كذا » او عرضياً كقولنا « الكاتب كذا » وكذا ما ذكره في كتاب اثولوجيا من قوله : « فى العقل يوجد صفات جميع الالهية » ، انما المراد بها ما يشمل المهبات ويقابل الوجودات ، فالصفة والذات في هذا الاصطلاح كالمهبية والوجود ، ولذا المراد باللازم ما يشمل الذاتى والفرق بين الاسم والصفة في عرفهم كالفرق في تعاليم الحكماء (٣) ~~سنقول : « الواحد بمعنى الشيء الواحد كالخط الواحد » وقولنا : « الواحد بمعنى نفس الواحد فقط »~~ ~~فهم كسب السبب والمرتبة من حيث الاعتبار .~~

فنتقول : ما من موجود متأصل الا وهو بحسب هويته ~~بموجب~~ بمصادق محمولات كثيرة ، مع قطع النظر عما يمرضه و يلحقه من العوارض اللازمة والمفارقة ، فان المحمولات التى يحمل عليه بحسب هذه الامور ليس مصادقها ، والمحكى بها عنه هو نفس الهوية الوجودية له ثم لا يخفى ان المحمولات الذاتية متكررة والوجود واحد ، وهى طبائع كلية والوجود هوية شخصية ولا يخفى ايضاً على من له بصيرة أن الوجود كلما كان اكمل و اشد كان فضائله الذاتية اكثر والمحمولات المحاكية عنها اوفر ، اذله بحسب كل درجة في الكمال آثار مخصوصة هى مبدئها لذاته ، فيصدق عليه معنى معقول من تلك الجبئية الذاتية ، وكلما يصدق من المعقولات على شيء بحسب جبئية فى ذاته

(١) كما هو مصطلح المتكلمين حيث يقولون « الصفة » و يريدون بها المعنى القائم بالنبر - س قده .

(٢) ويطلق في عرف المتكلمين ايضاً على هذا المعنى حيث يقولون « الصفة النفسية » و يعرفونها تارة بما ينتمى الذات بانتقاله كسوادية السواد ، وتارة بما يتق به التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين - س قده .

(٣) اذ كما ذكرنا في تحقيق معنى الاسم في اصطلاح العرفاء ، نفس ذلك الثمين الوجودى هو الصفة والوجود مع ذلك الثمين هو الاسم ونفس ذلك الوجود مع قطع النظر عن الثمين هو المسمى ، فاذن كون لوازمه (تعالى) غير متأخرة فى الوجود بل متحدة فيه ظاهر - س قده .

كان حكمه حكم المية و الذاتيات في كونها متحدة في الوجود موجودة بوجود الذات فمن عرف تلك الهوية الوجودية كما هي عليه ، عرف معها جميع تلك المحمولات المتعددة بنفس ذلك العرفان لا بعرفان مستأنف فافق لما كان ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسطة وذاته مبدء كل فعل ومنشأ كل خير وفضيلة ، فله بحسب كل فضيلة ، لم يمت فضيلة توجد في شيء آخر محمولاته محمول عقلي ، فلا يبعد ان يصدق محمولات عقلية كثيرة متغايرة المعنى مع اتحاد الذات فالذات المأخوذة مع كل منها (١) يقال لها « الاسم » في عرفهم و نفس ذلك المحمول العقلي هو « الصفة » عندهم وكلها ثابتة في مرتبة الذات بل صدور ش عنه ، قبلية كقبلية الذات لكن بالعرض ، كما أن وجودات بالعرض ، وكذا حكم ما مله والصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها وهي الايمان الثابتة التي قالوا : « ما شمت رائحة الوجود ابداء » ومعنى قولهم هذا أنها ليست موجودة من حيث انفسها ولا الوجود صفة عارضة لها ، ولا قائمة بها ولا هي عارضة له ولا قائمة به (٢) ، ولا ايضاً مجعولة للوجود معلولة له ، بل هي ثابتة في الازل بالاجعل الواقع للوجود الاحدى ، كما ان المية ثابتة في الممكن بالجعل المتعلق بوجوده لا بميئته ، لأنها غير مجعولة بالذات ولا ايضاً لا مجعولة اى قديمة بالذات ، و ليست ايضاً تابعة للوجود بالحقيقة ، لان معنى التابعة ان يكون للتابع وجود آخر وليست لها في ذاتها وجود ، بل انما هي في نفسها لا غير فاذن تلك الاسماء و الصفات (٣) و

(١) اي: مع كل من المحمولات العقلية هذا ، وهكذا قوله : « ونش ذلك المحمول

العقلي » لا ينافي ما هو تحقيق معنى « الاسم » و « الصفة » من انهما الوجود الحقيقي لان مراده المصنوع من حيث التحقق لا المفهوم العقلي بما هو عقلي

(٢) لا يمكن حمل القيام على القيام الصدوري وان امكن في سابقه على وجه بيدينا

على احتمال الاولوية الكافية اذ يلزم التكرار مع قوله « ولا ايضاً مجعولة » فليحمل القيام في الموضين على مثل قيام الهيولى بالصورة الجسمية في التحقق وقيام الهيولى بالصورة النوعية في التنوع ، وانما لم تكن الماهية مجعولة للوجود لانها دون الجمل

(٣) اي بما هي مفاهيم .

متعلقاتها كلها اعيان ثابتة في الازل بلا جعل ، وهى وان لم تكن فى الازل موجودة بوجوداتها الخاصة الا انها كلها منحددة بالوجود الواجبي ، وبهذا القدر خرجت عن كونها معدومة فى الازل ، و لم يلزم شيئية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الإشارة اليه .

فاذا تقر ذلك فقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده وكانت تلك الاعيان (١) موجودة بوجود ذاتها . فكانت هى ايضا معقولة بعقل واحد ، هو عقل الذات فهى مع كثرتها معقولة بعقل واحد ، كما انها مع كثرتها موجودة بوجود واحد اذ العقل والوجود هناك واحد فاذن قد ثبت علمه (تعالى) بالاشياء كلها فى مرتبة ذاته قبل وجودها فعلمه بالاشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها فى الخارج ، لما علمت : ان علمه بذاته هو وجود ذاته ، وذلك الوجود بعينه علم بالاشياء ، وهو بعينه سبب لوجوداتها فى الخارج التى هى صور عقلية تتبعها صور طبيعية تتبعها المواد الخارجية ، وهى اخيرة المراتب الوجودية ، فالحق بوجود واحد يعقلها اولاً قبل ايجادها (٢) ، و يعقلها

(١) لا ريب ان هذه الاعيان الثابتة (أهم من مفاهيم الاسماء والصفات والماهيات الامكانية) امور اعتبارية غير أصيلة وهى موجودة بالوجود بالعرض ولما كان ملاك معقوليتها للذات هو موجوديتها بالذات وللذات وهى موجودة بها بالعرض فهى معقولة لها بالعرض ، ولما كان كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات فالوجود للذات وهى وجوداتها وهى المعقولة للذات فيرجع الى ان الاشياء جميعا معقولة للذات لانها موجودة لها و هو البرهان الذى يتضمنه المنهج الاول ولا يبقى لهذا البيان الاوضح ما بالعرض مكان ما بالذات وليس بمصلح شيئاً ان لم يشهد . على أن نقد بهناك مراداً أن الماهيات و سائر المفاهيم لا تمتد طوَر النفوس فانه اعتبارية ناشئة من خطأ الوهم ، والموجودات التى لا تعلق لها بالمادة لا ذاتا ولا فضلا علومها حضورية غير حمولية - طمذهله .

(٢) فان وجودها على الوجه الذى هى بحسبه ماثولة وجود رابط ومعنى حرقى ليس له تحقق على حباله ولا يصبر موضوعا عليه فله (تعالى) بوجودها على هذا الوجه منظوفى علمه بالنحو الاعلى من وجودها كما ان علمه بها على هذا النحو ايضا منظوفى علمه بذاته - من قد .

ثانياً بعد ايجادها ، فبعقل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً (١) وبعين واحدة كان يراها في الازل واحدة وبعد الازل منكثرة . فهذا تقرير منزههم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية . لكنهم لاستغراقهم بماهم عليه من الرياض والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبين مقاصدهم وتقرير مكشفاتهم على وجه التعليم ، اوتساهلوا ولم يبالوا بعدم المحافظة على اسلوب البراهين ، لاشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ، ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض واليرادات ، ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة .

ذكر وتصريح : قد مر في مباحث الصفات ان المراد بكون صفاته (تعالى) عين ذاته ماهو ، وأن ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفنى الصفات والتمينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية ، فلا اشارة اليه ولا اسم ولا رسم ، لان هذه الامور كلها طبائع كلية ، والذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها ، ويقال لها « مرتبة الاحدية » و« غيب الغيوب » ، وباعتبار هذه المدلولات التي هي ايضاً بوجه عين الذات ، ويقال لها « مرتبة الالهية والواحدية » فجاءت الكثرة كم شئت . اذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات وتتميز الصفات بعضها عن بعض ، فيتميز العلم عن القدرة وهي عن الارادة فيتكثر الصفات ويتكثرها ينكثر الاسماء ويتكثر مظاهرها ، ويتميز الحقائق الالهية الموجودة بوجود واحد الهى بعضها عن بعض بالهمية ، كما يتميز الصور العلقية والحقائق الاطلاقية التي هي بازاؤها ومربواتها بعضها عن بعض بالوجود فهناك مقام الجمع ومرتبة الهوية الاحدية مقام جمع الجمع ، و ههنا مقام الفرق . واذا انزلت الحقائق من هذا العالم الى مرتبة الصور النفسانية صارت الى مقام فرق الفرق ، وعلى هذا المنوال الى ان يصل الى مقام من الكون يكون وجودها عين استعداد عدم ، وكونها عين قوة الفساد ، وبقائهما عين التجدد والانقضاء ، و

(١) و كأنه مبني على نحوهن الاتحاد بين وجودها الالهى وبين وجودها الامكانى

اتصالها عين قبول الانفصال ، و وحدتها عين الكثرة (كالعدد) و عين قوة الكثرة (كالمقدار) .

وبالجملة الحقائق المتأصلة (كالإنسان والفرس والدواب والشجر والحجر والذهب والفضة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس والقمر وغيرها من الأنواع) لكل منها انحاء من الكون (١) ، ودرجات ومقامات فى الوجود ونشأت فى الكمال كلما هو ارفع واشرف كان الوجود فيه اقدم ، ووحدته اقوى ، واحاطته بما سواء اكثر ، وجمعته اشد ، ونورينه اظهر ، و آثاره اوفر حتى يبلغ الى مقام يزول عنه النقائص كلها حتى الامكان ، ففى ذلك المقام وقع النصالح بين المتناسدات والنعايق بين المتضادات والتأحد بين الكثرات ، فكانت موجودة بوجود واحد معلومة بعلم واحد كما عبر عن هذا المقام لسان الرسول الخنمى (س) «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وانما قال «وقت» و لم يقل «مقام» للفرق بين مرتبة الرسالة ومرتبة الولاية ، لان دعوى الرسالة لا يلائم دعوى المقام هناك ، و انما يلائم دعوى الوقفية .

تنبيه تعليمى ومما ينبى على كون حقيقة واحدة لها درجات فى الوجود بعضها طبيعى وبعضها نفسانى وبعضها عقلى وبعضها الهى انه لا شك ان العلم (بمعنى الصورة (٢) الحاصلة) حقيقة واحدة وهى قد تكون عرضاً (كعلم النفس بغيرها) وقد تكون جوهرأ نفسانياً (كعلم النفس بذاته) وقد تكون جوهرأ عقلياً (كعلم العقل بذاته) وقد لا تكون جوهرأ ولا عرضاً بل امرأ خارجاً عنهما ، و هو واجب الوجود كما فى علم الله بذاته وبالأشياء وكذلك القدرة قد تكون عرضاً من الكيفيات النفسانية (كما فى الحيوانات) وقد تكون جوهرأ (كما فى العقول) فان القدرة فيها هى عين

(١) اشارة الى المروج بعد الهبوط - سقده .

(٢) الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل هنا ، ولو حملت على العلم الحسولى كما اشتهر ترميزه بهالم يصدق على علم النفس او العقل او الواجب بذاته لكونه حضوريا لا سوريا بهذا المعنى - سقده .

وجودها وان لم تكن عين ماهياتها . اذ ليست مهية شيء منها عين معنى القدرة . ووجود الجوهر (كما علمت) جوهر فيكون القدرة فيها جوهرأ ، و قد تكون واجبة كقدرة الله (تعالى) على كل شيء . فاذا تحقق عندك : ان مهية واحدة (كالعلم و القدرة و نظائرها) ذات درجات ومقامات في الوجود وبعضها اقوى واشرف حتى ينتهي في جانبى النزول والصعود الى العرضية و الواجبية فقس على هذا جميع الحقائق الوجودية فان للانسان (مثلاً) وجوداً عرضياً كوجود مهية في الذهن عند تصور النفس لها وله وجود جوهرى طبيعى وهو ظاهر و له ايضاً وجود جوهرى نفسانى مع اعضاء نفسانية كما فى عالم الآخرة على ما سنبينه فى مباحث المعاد الجسمانى انشاء الله تعالى وله وجود عقلى كما اثبته افلاطن و قد اوضحنا سبيله وله ايضاً وجود الهى وهو ما فى علم الله (تعالى) وكذا غيره من الحقائق .

ومن ههنا ايضاً ظهر فساد ما اشتهر من «المشائين» و صرح به بعض اتباعهم سميهضيار فى «تحصيله» من ان الصور العلمية الحاصلة له اعراض حالة فى ذاته فكان الانسان الموجود هناك عرضاً ، وكذا السماء والارض والكواكب والعناصر والمواليد اعراض ولا شك ان وجود الاعراض اخس مراتب الوجود وانزله ، والانسان العرضى اخس الاناس وكذا الحيوان العرضى انزل الحيوانات فكيف جوز هؤلاء المشتهرون بالفضل ان يكون ذاتهم موضوعاً ومحل لهذه الاشياء على اخس انحائها فى الوجود وانزل مراتبها فى الكون ؟ ! ولا شك ان مجاور الشيء العالى الشريف يجب ان يكون مناسباً له فى العلو والشرف ، فما ابعد هؤلاء فى هذه المسئلة عن اصابة الحق ودرك الصدق .

نقل كلام لتأييد مرام - قال العارف المحقق «محيى الدين العربى» فى الباب السابع والسبعين وثلاثمائة من «الفتوحات المكية» : « اعلم ايديك الله : انه من المحال ان يكون فى المعلومات امر لا يكون له حكم (١) ذلك الحكم ما هو عين

(١) هذا مثل ما ذكره المصنف (قده) فى اول الاسوك السالفة ان كل هوية وجودية هي

مصادف بعض الممانى الكلية فى مرتبة وجودها ، فالمراد بالحكم المحكوم به وبالمعلومات

ذاته بل هو معقول آخر ، فلا واحد في نفس الامر في عينه لا يكون واحداً للكثرة
فما ثم الا مركب ادنى نسبة التركيب اليه ان يكون عينه وما يحكم به على عينه
فالوحدة التي لا كثرة فيها محال واعلم : ان التركيب الذاتي (١) الواجب للمركب
الواجب الوجود لذاته لا يقدح فيه القدح الذي ينوهمه النظار ، فان ذلك في التركيب
الامكانى في الممكنات ؛ بالنظر الى اختلاف التركيبات الامكانية (٢) فيطلب التركيب الخاص
في هذا المركب مخصصاً (٣) بخلاف الامر الذي يستحقه الشيء لنفسه ، كما تقول في الشيء
الذي يقبل الشكل المعين دون غيره من الاشكال : ان ذلك لا بدله من مخصص غير ذات
القابل (٤) و التركيب الذاتي لواجب الوجود خارج عن هذا الحكم و ما وجدنا
عقلا يقيم دليلاً قطعى أنه لا يحكم عليه بامر ، فغاية من غاص في النظر العقلى واشهر
من العلماء أنه عقل صرف ، لاحظ له في الايمان ، انه حكم عليه بأنه علة ، فما اخلص
توحيد له في ذاته حين حكم عليه بالعلية واما غيرهم من النظار فحكموا عليه بالنسب
(٥) وان ثم امراً يسمى بالعالية والقادرية ، بهما حكم عليه بانه عالم قادر . واما غير

لا مفاهيم الممثلة والاعيان الثابتة ، فاجتماع التقيضين - مع كونه معدوماً و الممدوم بما هو
ممدوم بسيط يصدق عليه معدوم وممتنع - مفائر لاجتماع الضدين مثلاً ، والعين الثابت يصدق
عليه ممكن ومعلوم ومتميز ثبوتاً ، ونحو ذلك - سقده .

(١) اى : كثرة المفاهيم الحاكية عن ذاته بذاته - سقده .

(٢) اى : القدح لاجل الاختلاف في التركيبات الامكانية و حدوداً فاصافة والاختلاف
بتقدير «فى» - سقده .

(٣) يعنى في التركيبات الامكانية - المختلف احرائها وجوداً لا بمجرد المفهوم -
كما يلزم الاحتياج الى علل القوام يلزم الاحتياج الى علل الوجود لئلا يلزم التخصيص من غير
مخصص - سقده .

(٤) اى : غير نفس ذات المشكل ، وانما حمانا على ذلك لان المخصص هو المادة القابلة
ادق قد تقرر ان الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى في التشكل - سقده .

(٥) اشارة الى طريقة المثزلة ، القائلين بالنبابة في صفاته (تعالى) ، فانهم ينفون
حقائق الصفات عن ذاته لكن يترتب على ذاته ما يترتب على ذوى الصفات فباغتبار نسبتها الى
آثار الصفات يحكمون عليه بانه عالم وقادر وغيرهما - سقده .

هؤلاء من النظار فحكموا عليه بان له صفات زائدة (١) تسمى حيوة وعلماً وقدرة وإرادة وكلاماً وسمعاً وبصراً بها يقال : انه حي عالم قادر مريد متكلم سميع بصير وجميع الاسماء من حيث معانيها (اعني الاسماء الالهية) تندرج تحت هذه الصفات الازلية (انتهى كلامه) و الغرض من نقله : ان هذا الشيخ العارف انكشف له بنور المكاشفة ان التركيب في المعاني والمحمولات العقلية لا ينافي احدية الوجود ، ولا يوجب اختلاف المفهومات بالحمل الذاتي الاولى اختلافها بالحمل المتعارف الشائع الصناعي ، اذرب مختلف بحسب ذلك الحمل يكون منحدداً في هذا الحمل ، فلا يقدح كثرة المحمولات الذاتية في الوحدة الثامة وقوله « فان ذلك في التركيب الامكاني » اشارة الى ماحققناه آنفاً من ان الاشياء الموجودة بالوجود الواجبي من غير تركيب في الوجود قديكون اذا وجدت بغير هذا الوجود بالوجود الامكاني اقتضت تركيباً خارجياً او عقلياً كما في الجنس والفصل .

و قال في موضع آخر في معنى قوله (تعالى) : « وآتيناها الحكمة وفصل الخطاب » : ان الممكنات متميزة في ذاتها في حال عدمها ويعلمها الله (سبحانه) على ما هي عليها في نفسها ، ويراهها ويأمرها بالتكوين وهو الوجود الخارجي ، فنكون عن امره . فماعند الله اجمال ، كما انه ليس في اعيان الممكنات اجمال (٢) ، بل الامر كله في

(١) اشارة الى الطريقة « الا شامرة » والحاصل انه لا مفر لاحد من الحكم عليه (تعالى) بكثرة ما من حيث مفاهيم اسمائه و صفاته لا اقل و هذه الاسماء السبعة التي عددها ذكرنا في مواضع اخرى ايضا ، ويقال لها « ائمة الاسماء » ولكن زيادتها وجوداً ليس مذهبه ، وقد ذكر مذهبه اولاً وهو الزيادة مفهومها فقط . سقده .

(٢) اي : سواء كانت موجودة بالوجود الملمى الالهى او بالوجود الامرى و الكونى ، بل الامر كله في نفسه ، اي : في الوجود الخارجي ، وكذا في علم الله (تعالى) مفصل . وليس المراد من عدم الاجمال ومن تفصيل الامر كله في نفسه : ما بحسب شيئية الاعيان ومفاهيم الصفات خاصة في الملم الاذلى لتول المصنف (قدس) « هاتين المرتبتين من الملم » ، ومعلوم ان احديهما (وهي المرادة بالحكمة) انما هي الملم بالوجود الجمعي اللاهوتي لكل شيء ، وهو الملم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي . والاخرى (وهي المرادة بفصل الخطاب) انما هي الملم بالوجودات —

نفسه وفي علم الله مفصل ، و انما وقع الاجمال عندنا و في حقنا و فينا ظهر فمن كشف التفصيل في عين الاجمال علماً او عيناً او حقاً ، فذلك الذي اعطاه الحكمة و فصل الخطاب و ليس الا الانبياء و الرسل و الورثة خاصة . و اما الفلاسفة فان الحكمة عندهم عارية ، فانهم لا يعلمون التفصيل في عين الاجمال (انتهت عبارته) .

اقول : يظهر من كلامه ان معرفة الانسان ان الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حقائيق الممكنات امر عظيم لا يعرفه الا الكمل الراسخون في العلم « الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ولا يبعد (١) »

ان يكون قوله (تعالى) كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير اشارة الى هاتين المرتبتين من العلم كما في قوله « و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب » فالحكمة للآيات (يعنى وجود الممكنات التي هي آيات دالة على ذاته) هي عبارة عن وجودها الجمعي و كونه كتاباً لاجتماع المعاني فيه ، و تفصيلها عبارة عن وجودها الامكاني الافتراقي و انما سمي الكتاب كتاباً لضم حروفه و كلماته بعضها الى بعض مأخوذاً من كنية الجيش و هي الطائفة من الجيش معجومة . و لاجل هاتين المرتبتين من العلم سمي كتاب الله « قرآن » و « فرقان » باعتبارين فالقرآن هو الحكمة و هو العقل البسيط و العلم الاجمالي في عرف الحكماء و الفرقان هو تفصيل الكتاب و فصل الخطاب و هو العقل التفصيلي و العلم النفساني المنتقل من صورة الى اخرى .

و اعلم ان سائر الكتب النازلة على الانبياء (عليهم السلام) ليست تسمى قرآناً

١ على الوجه الذي هي بمملولة و هذا تفصيل عين الاجمال ، اي : هذه الكثرة عين تلك الوحدة و هذا النشر عين ذلك العلى ، و هذا الفتق عين ذلك الرق و كشف التفصيل في عين الاجمال الواقع في عبارة هذا الشيخ الجليل محمول على سياق المصنف (قد) على هذا من قد .

(١) انما قال لا يبدلان ظاهر قوله (تعالى) : « احكمت آياته » ان آياته محكمة لا متناهية يرد المتشابهات الى المحكمات ، و هو (قد) حمل على أنها ذوات حكمة من باب دافئ - بمعنى صار ذاكذا ، ولكن مألها واحد لان المحكمة باعتبار الحكمة - س قد .

كما ليست تسمى كلام الله لأجل هذه الدقيقة فان علومهم مأخوذ من صفات الملكوت السماوية حسب مقاماتهم في تلك الطبقات . واما الرسول الخاتم عليه وآله السلام فعلمه في بعض الاوقات كان مأخوذاً من الله في مقام «لى مع الله» بلا واسطة «جبرئيل» عليهم ولا غيره من ملك مقرب ، والله اعلم .

الفصل (١٣)

في مراتب علمه بالاشياء

وهي العناية والقضاء (١) ويقال له «ام الكتاب» والقدر يقال له «كتاب المحو

(١) لما كان القضاء هو العلم الكلى المحيط الذى بدمرتبة الذات كان على ضربين: قضاء اجمالى وهو الصور القائمة بالقلم ، اعنى العقل الاول بل مجموع العقول الطولية ، لان الترتيب يؤدى الى الوحدة . وقضاء تفصيلى اولى وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية ، اعنى الطبقة المتكافئة وتمسلي ثانوى وهو الصور القائمة على النفوس الكلية من جهتها العقلية المسماة باللووح المحفوظ وبام الكتاب كما يأتى . والقضاء المطلق ايضا يقال له ام الكتاب كما صرح به (قده) والقدر ايضا على ضربين: علمى وهو الصور القائمة بالنفوس المنطبعة العلكية و الاشياح المثالية ، وعينى وهو بالحقيقة صور مرتبة سجل الوجود التى اسقطها (قده) فى هذا الكتاب . ولكل من القضاء والقدر كما اشار اليه محل ، والمحل صدورى وقابلى ، والقابلى تملى و واقى ، فالمحل الصدورى للقضاء الاجمالى هو العناية ، ومحل القابلى التمسلى هو ماهية القلم لان الصور على التحقيق الذى حققه (قده) هو النحو الاعلى من وجودات مادون القلم فى القلم بنحو بسيط واتم وليست زائدة الابا اعتبار المفاهيم والماهيات اللازمة لتلك الوجودات كما فى الاعيان الثابتة اللازمة لاسماء الله (تعالى) ، فالقابل التمسلى للقلم هو القابل لتلك الصور ايضا ومحل القابلى الواقى هو الالواح التى دونه . وعلى طريقة «المشائين» القائلين بالصور المرتسة فالقابل الواقى نفس ما ارتستت هى فيه ، والمحل الصدورى للتفصيلى الاولى والقلم والقابلى التمسلى له هو الماهية ، والواقى هو اللوح المحفوظ وعلى طريقة نفس ما ارتستت فيه وقس عليه الثانوى والقدر ، الا ان المحل القابلى للصور القدريّة ليس تمسليا لزبادتها على محلها فقول (قده) «ومحلهما» الى آخره ، اى: «المحل القابلى بقسميه للقضاء والقلم واللووح المحفوظ» والقابلى الواقى للقدر هو لووح المحو والاثبات - س قده .

والاثبات ، كما اشار اليه بقوله « **يحمو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب** » و محلها اللوح والقلم ، احدهما على سبيل القبول و الافعال وهو اللوح بسميه : و الاخر القلم على سبيل الفعل والحفظ واما العناية فقد انكرها «اتباع الاشراقين» و اثبتها «اتباع المشائين» ك «الشيخ الرئيس» ومن يحذ وحذوه ، لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض . وقد علمت ما فيه والحق أنها علمه بالاشياء (١) في مرتبة ذاته (٢) علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف له الموجودات الواقعة في عالم الامكان على نظام اتم ، مؤديا الى وجودها في الخارج مطابقاً له اتم تأدية لاعلى وجه القصد والروية . وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته (٣) ، خلاق للعلوم التفصيلية العقلية و النفسية ، على أنها عنه لاعلى انها فيه واما القضاء (٤) فهي عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع

(١) العلم النهائي هو علم الناهل بناية فعله ، فالمتمدد في اثباته فيه (تمالي) على وجوب تقرر الناية لكل فعل عند فاعله ، وكون غايته (تمالي) في افعاله هي ذاته ، فناية كل موجود او نظام وجود (وهي كماله الاخير والمصلحة المطلوبة منه) لها نحو تقرر عنده (تمالي) بما أن الفعل فعله فينتج ما ذكره (قده) انه العلم التفصيلي الذاتي بالكلمات الوجودية و النظام الاتم الجاري فيها - ط مدظله .

(٢) معنى عندنا ليست زائدة بل هي العلم الداتي الاجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي قلناه فان الناية هي العلم السابق التفصيلي الفعلي بالنظام الاحسن والعلم الفعلي بالنظام الاحسن ما يكون علة له و hence صادقة على ذلك العلم الذاتي فاشار الى سببه بقوله «في مرتبة ذاته» و الى تفصيله بقوله «بحيث ينكشف» الى آخره ، و الى احسنيته بقوله «على اتم نظام» و الى فليته بقوله «مؤديا الى وجودها» الى آخره - س قده .

(٣) اي: منقرر في ذاته غير خارج منه والكان واجبا آخر - ط مدظله .

(٤) القضاء نحو جعل للنسبة الضرورية بين الشيء و محموله فقول القاضي (مثلا) في

قضائه بين المتنازعين : «المال لزيد او الحق مع عمرو» يثبت المالكية لزيد او الحق لعمرو اثباتا ضروريا يرتفع به التزلزل الذي أوجده النزاع قبل الحكم ، و اذا طبق هذا المنهوم على الوجود الحقيقي كان مصداق قضائه (تمالي) في كل موجود ملول هو ايجاب خصوصية -

الموجودات ، فائضة عنه (تعالى) على سبيل الابداع دفعة بلازمان ، لكونها (١) عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المبائة ذواتها لذاته . و عندنا صور علمية لازمة لذاته بلاجل وتأثير وتأثر . وليست من اجزاء العالم ، اذ ليست لها حثية عدية ولا امكانات واقعية فالتضاء الربانية (وهى صورة علم الله) قديمة بالذات باقية بقاء الله كما مريانه .
واما القدر (٢) فهو عبارة عن وجود صور الموجودات فى العالم النفسى

١ وجوده القائم بملكه النامة او الملة النامة من حيث مبدئيه لايجاب وجوده ، قضاء كل معلول هو ملكه النائم من حيث ايجابه والقضاء العام لجميع العالم هو ملكه النامى الفعلى الموجبه . ومن هنا يظهر ان القضاء ينقسم الى ذاتى خارج من العالم ، وفعلى غير خارج منه . و اغلب ماورد من لفظ القضاء فى الكتاب والسنة هو القسم الثانى - ط مدظله .
(١) لتليل لقولهم « فائضة عنه تعالى » وانما كانت من افعال الله (تعالى) مع كونها علمه وعلمه مستند ، لانها علمه الفعلى اى : فى مرتبة الفعل (بمعنى المفعول) ، ولان محله الفعل ويطلق « القضاء » على نفس العقول لكونها محله وعلى ما هو التحقيق من كون الصور القضائية هى النحو الاعلى من المقنيات ظاهر - س قدم .

(٢) القدر كمية الشئ وهندسته وحده ، وتقديره تعيين حدوده وخصويات وجوده ، وأكثر ما يقصد ويمثل انما هو فى الصناعات كما أن الغياط يقدر الثوب قبل ان يبره ويخطه ، والنجار يقدر الخشب ليصنع منه (مثلاً) كرسيًا بسفة كذا وكذا ، والقالب يقدر المادة المتلوقة على ما يطلها من الكم والشكل والهئة وغيرها . واذا طبقنا مفهومه على الوجود الحقيقى كان صداه ما يطله الملل الناقصة للمعلول من خصويات الوجود وخواصه وآثاره ، فان لكل من الملل الاربعة والشرايط والمواقع وسائر الاسباب المعدة اثرًا فى المعلول ، ولها وسائر العوامل الحافة حول المعلول آثارًا فى خواصه وآثاره فجعلتها كالتالى الذى يمين للمعلول ما له من خصويات الوجود والآثار .

ومن هنا يظهر اولاً أن القدر ربما يتخلف عن مقتضاه ، وذلك اذا كان ملحوظاً بالنسبة الى بعض اجزاء الملة النامة دون مجموعها . وثانياً ان موطن القدر هو عالم المادة الذى تنكث فيه الملل وتتماون وتتزاحم ، و أما عالم التجرد فكل علة فيه واحدة تامه لانتفاء الملة المادية والموردية والشرايط والمعدات والموانع فلا يبقى الا الملة الفاعلية والغائية وهما فى

الساوى على الوجه الجزئى (١) مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستمعا لى اسبابها وعللها واجبة به الازمة لاوقاتها المعينة وامكنتها المخصوصة ، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء .

واما اللوح والقلم فيبان القول فيهما ان البارى (جلت كبرياؤه) لولع ايرز من ذاته ونشأ هو جوهر قسمى فى غاية النور والضياء والسناء ، بعد الاول (تعالى) و نشأ بتوسطه جواهر اخرى قديمة مترتبة فى الشرف والكمال وشدة النورية على حسب ترتيبها فى القرب منه (تعالى) ثم حصلت منها بواسطة جهات فقرها ونقصها فى الوجود وضعف نوريتها موجودات نفسانية واخرى طبيعية ، وهى النفوس السماوية والاجرام الفلكية وامعها من العناصر والمركبات وهذه كلها متجددة الوجود زمانية كالمكتوب من الكلمات المعقولة . واما تلك الجواهر والانوار القاهرة فهى مقدمة عن الزمان منزهة عن التجدد والحدثان ، بل كلها مع تقاوت مراتبها فى الشرف والنورية كانت لشدة اتصال بعضها ببعض كانها موجودة واحدة ، و الحق انها واحدة كثيرة (٢) كما قررناه فى موضعه بالبرهان . و لهذا قد يعبر عنها بلفظ واحد كالقلم فى قوله (تعالى) « ن (٣) والقلم وما يسطرون » واتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته اشارة الى

→ الفاعل المجرد التام الفعلية متحدان . وثالثا ان القضاء اهم مورد من القدر لاختصاص القدر

بالماديات بخلاف القضاء . نعم لوعم القدر بحيث يعم كل حد حتى الحدود الماهوية كانتمثل

القضاء فى شموله المادى والمجرد وفى عدم التخلف - ط مدخله .

(١) اما عنده المشاكين ، فعلى سبيل الانطباع . واما عنده الاشراقيين ، فعلى سبيل المظهرية

لكون الصور القدرية عندهم مثالا معلقة قائمة بنواتها - س قدده .

(٢) اما اكثرهما فهى لان مراتب الوجود متفاوتة شدة وضعفا . واما وحدتها فلا ينما به الامتياز

عين ما به الاشتراك فى الوجود ولا سيما فى الوجودات الطويلة المفارقة ، فان المكثرات التى

فى عالم الطبيعة من المادة ولواحقها والزمان والمكان والوضع وغيرها منتقبة هناك ، والتحقيق

ان لاماهية لها كما قال به الشيخ الالهى - س قدده .

(٣) «النون» المقسم بها هى النفس الكلية الحاملة - باعتبار ذاتها ومتمثلتها - الامكان

الذاتى والاستمدادى . فان «النونين» فى «النون» (كما فى الحديث) اشارة الى الامكانين ، و -

وحدثه الجمعي وقوله (تعالى) اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم والروح في قوله (تعالى) قل الروح من امر ربي وقوله تعالى «وكلمته القاها الى مريم وروح منه» هو كالامر في قوله (تعالى) وما امرنا الا واحدة والكل كلمة (١) كما مر. وقد يعبر عنها بالفاظ متعددة كالكلمات في قوله (عليه وآله السلام) : اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرة «و كالمفاتح في قوله (تعالى) «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو» و كالخزائن في قوله (تعالى) «وان من شيء الا عندنا خزائنه» فهي تسمى باسمى مختلفة باعتبارات متعددة فباعتبار كونها مصورة لصور المعلومات ناقصة في قوايل النفوس والاجرام على وجه التجدد والتقضي تسمى بالقلم كما انها باعتبار تأثيرها في ما تحتها تأثير الكلام الامرى الاعلامى في المخاطب تسمى بالامر وهي اندوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها بتأثير الله (تعالى) كما أن ذاتها موجودة بوجوده لقائتها في التوحيد . وكذلك حكمه بتأثيراته فقاثيرتها التي تأثيرها ظل لقاهيرته (تعالى) كما ان نوريتها التي لا تزيد على ذاتها لمعة من لمعات وجهه وجماله وتقع منها ظلال ممدودة امتداد الزمان والمكان في الخارج مع كونها (كما علمت) معرفة عن الزمان والمكان ، وقد اشار اليه بقوله (تعالى) «الم تر الى ربك كيف مد الظل» وكما تفيض منها صور الاشياء وحقائقها بافاضة الحق (سبحانه) فكذلك تفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها يجبر نقصاناتها فهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها والتوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها تسمى عالم الجبروت . وهي صورة صفة جبرية الله وهي قضاء الله وامره و

— الواو فيها الى الوجوب الذي هو قلبها ، كما ان «الواوين» في «الواو» اشارة الى الوجوب السابق والوجوب اللاحق، و«الالف» فيها الى الوجوب الذاتي الذي هو قلبها فكما ان القلم هو القلم فالنفس هي المحبر الذي مداده سواد الامكان - مرقد.

(١) كما مر الاستشهاد بقوله (تعالى) : «وكلمته القاها الى مريم» وكذا بقوله : «قل الروح من امر ربي» الظاهر في الروح الممدودى اشارة منه الى اتحاد العقول الصورية الكاملة مع العقول النزولية في المال كما قال (ص) : «اول ما خلق الله نوري اوروحى» وقولهم (ع) «نحن السابقون اللاحقون» ومنهجه (قدم) اتحاد النفس بالعقل الفعالي - مرقد.

كلام الله و كلماته التامات ومفاتيح رحمته وخزائنه علمه وجوده واعينه الناظرة في قوله (تعالى) «واصنع الفلك باعيننا ووحينا» فهذه الكلمات كلها صفات القلم الالهي وحيثياته .

واما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الاقصى اذ كلما جرى في العالم اوسيجرى مكتوب مثبت في النفوس الفلكية ، فانها عالمة بلوازم حر كانتا كما يناء في مباحث الاجسام . و سنعبد ذكره عند البحث عن المبادئ والغايات فكما ينسج بالقلم في اللوح الحسى النقوش الحسية كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلمها واسبابها على وجه كلى . فذلك الصور محلها النفس الكلية التى قلب العالم و الانسان الكبير عند الصوفية ، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها العائضة عليها على الدوام في خزائن الله (تعالى) على وجه بسيط عقلى ، او باعتبار اتحادها بالعقل الفعال ، لا باعتبار هويتها النفسانية ، لما علمت من طريقنا انه كلما تملقت بالاجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوى فهي متجددة الوجود حادثة غير باقية مادامت موجودة بهذا الوجود التكويني، ثم ينقش في النفوس المنطبعة الفلكية صور جزئية متشخصة باشكال و هيئات مقدرة مقارنة لاوقات معينة على مثال ما يظهر في المادة الخارجية وهذه الصور لجزئيتها وشخصيتها متبدلة متجددة بعضها خلاف بعض في التعينات والتشخصات ، بخلاف ما في اللوح المحفوظ فانها مضبوطة مستمرة على نسق واحد كالكبريات الكلية فهذه النفوس هي الواح قديمة فيها المحورالاثبات ، وعالمها عالم الخيال الكلى وعالم المثال ، وكل منهما كتاب مبين كما قال (تعالى) «ولاحبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين» الا ان الاول لوح محفوظ مافيه من التعبير يسمى بام الكتاب والثانى كتاب المحورالاثبات على ما قال (تعالى) «ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» واما وجوده هذه الاكوان المادية في موادها الهولانية الظاهمانية المشار اليه بقوله «وما ننزله الا بقدر معلوم» اى بواسطة صورها القدية المعلومة لاجل ارتسامها في القوى الادراكية ، فهل هى ايضا من مراتب العلم كما يظن أم لا ؟ فالحق ان ذلك

ظن فاسد ووهم باطل ، فان هذا الوجود ليس وجوداً ادراكياً كما اقمنا البرهان عليه ومرت الاشارة اليه في مواضع من هذا الكتاب فهاستخف قولهم عن حكم : بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود او كانه سمي ونسى ما قرئ في الكتب الحكمية : أن كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة ، وهذه الصور مفهومة في المادتمشوبة بالاعدام والظلمات ، وهي متبدلة الذات في كل آن . نعم لو قيل : انها معلومة بالعرض بواسطة الصور الادراكية المطابقة لها لكان موجهاً فلا بد في ادراكها من وجود صور اخرى متعلقة بها ضرباً من التعلق الاتحادي .

تكميل : فهذه العوالم العالقة كتب الالهية ، وصحف ربانية كتبها اولاد الرحمن بقلم نوراني في لوح محفوظ ارقاماً عقلية لا يمسه ولا يدرك اسرارها الا اهل الطهارة والتقدس عن الحجب الظلمانية والكثائف الجسمانية . كما قال (تعالى) في وصف القرآن : **« انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين »** ثم كتبها كرام الكاتبين **« في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام بررة »** وهذه الكتب المذكورة انما هي اصول الكتب الالهية ، وأما فروعها فكل ما في الوجود من موضع شعور كالنفوس والقوى الحيوانية الوهمية والخيالية ، وغيرها من المدارك والمشاعر ، والانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة ، لانه نسخة العالم الكبير فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلى ، ومن حيث قلبه وهو نفسه الناطقة (١) كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه الحيوانية (اعني القوة الخيالية) كتاب المحو والاثبات وقد اشار الى ذلك **« امير المؤمنين »** عليه السلام في قوله :

(١) النفس الناطقة عند الحكميم تعمل العقل و كذا القلب ، فتدجرى على اصطلاح والمرءاء ، حيث جعلوا مراتب الانسان سبأ هي الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخنفي والاخفي ، وقد ذكرنا تفاسيرها في ما كتبنا على السحر الاول فلانبيدها . ومراده بالعقل ههنا : العقل البسيط الاجمالى وبالقلب والنفس الناطقة العقل التفصيلى كما سيذكره في البحث المنون ؛ ومثيل المذكور فيه مراتب علم الانسان - سقده .

وانت الكتاب المبين الذي ❖ ❖ ❖ بآياته يظهر المضمهر

واعلم ان النفس الانسانية اذا كملت وبلغت غايتها في الاستكمال وتجردت بعد ترقياتها وتحولاتها وتبدل نشأتها الى ان تصل بالعالم العلوى صارت كتاباً علوياً الهياً كما اشير اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الابرار نفى عليهم» (الاية) واذا ضلت عن الطريق واتبعت الهوى والجهالات واحترقت بنار الشهوات صارت بقوته الوهمية كتاباً شيطانياً متحوتاً بأنواع الكذب والمغالطة والذهيان ، وكل كتاب هذا شأنه من حقه ان يطرح في النار ، فمن حق هذه الصحيفة الشيطانية ان تقع في نار السعير كما اشار اليه بقوله (تعالى) «ان كتاب الفجار نفى سجين» وكما ان القوى الشاعرة التي لسائر الحيوانات (١) (وهي كتابها وصحيفة اعمالها) تحترق بنار الطبيعة في هذا العالم ، فان الطبيعة المسنوية على الاجسام الطبيعية سيما على النبات والحيوان الفاعلة فيها للحالة والاذابة والضم عند اهل البصيرة نار محرقة تذيب الاجسام وتحيلها بالنلطيف والتصعيد الى القوى والارواح كفعل هذه النار المحسوسة في المركبات بالاحالة والاذابة والتبديل فكذلك نار الآخرة توقد في القلوب القاسية و النفوس العاصية ، و تحرقها و تعذبها بشعلاتها و حرقاتها المنبعثة من الغضب والحسد والحقد والعداوة والبغضاء ، فان هذه كلها عند اهل الكشف الاخرى - ويقال له كشف الصور - نيرانات وشعلات كامنة الآن تملكت بنفوس الاشقياء والفجار ، محرقة لهم معذبة اياها ، ماحية لما يرسم في كتابها من الاعقادات الباطلة والآراء المذمومة . فعلى هذا المثال وما يشبهه يجب ان يحمل كون كتاب

(١) التشبيه انما هو في ان الكتاب في الموضعين كتاب النفس ، و النار انما هي نار الطبيعة التي ذات ثلاث شهب المشتملة على ما في هذه النار المحسوسة (من القطايع واللذائيع والاذية) بنحو اشد كل ذلك بنحو الجسمانية وليس فيها ما في هذه من النورية والخيرات وليس التشبيه من جميع الوجوه ، اذ من المعلوم انه لا يلام في الحيوانات بخلاف الانسان لصفاته هذه الاحوال للفترة الانسانية ، وانت تعلم ان هذا حقيقة الكتاب ولكن لكل حقيقة رقيقة فيبرز في الكون الصوري الاخرى وللغائر صحيفة مكتوبة ورق منشور موجود بنار السعير كما تطلق به ظاهر الشرع الانور وقد حقق المصنف (قده) ذلك في موضعه - س. قده.

النفس في النار لاما يفهمه الظاهرية العاكفة على باب الحس في جميع الامثال . قال الله (تعالى) « و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » فياك يا اخا الحقيقة وسالك طريق الحق ان تفهم من قلم الله ولوحه ما يفهمه « المشبهة » من كون القلم آلة جمادية متخذاً من القصب او الحديد ، واللوح ذائفة ملساء متخذاً من خشب او زمرد قياساً على قلم الآدمي ولوحه . بل كما لا يقاس ولا يشبه ذات الله صفاته ذات الخلق و صفاتهم ، كذلك لا يشبه قلمه ولوحه و كتابه قلمهم ولوحهم و كتابتهم على انك لو نظرت في مدلولات هذه الالفاظ وجردتها عن الزوائد غير الداخلة في اصل مفهومها وروح معناها وجدت أن هذه الخصوصيات ككونها قصباً او خشباً او مداداً خارجة عن اصل ماهيتها و روح حقيقتها ، فان معنى الكتابة تصوير الحقائق على اية صورة كانت ، ومعنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير ، سواء كانت جسماً محسوساً او جسماً غير محسوس (كما اذا رأيت في المنام أنك تكتب على لوح) او كان غير جسم كروح او نفس فاذا علمت هذا فحمل هذه الامور على ما يناسب الالهية اولى من حملها على ما يناسب الخلق فاستقم واتبع الهدى ولا تتبع الهوى .

تمثيل : ان الفطرة الانسانية الكاملة لكونها مخلوقة على صورة الرحمن مشتملة على مراتب العلم على مثال مراتبه التي للواجب ، وذلك لان الافعال الصادرة عن الانسان - من لدن ظهورها من بواطنها وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها - اربع مراتب لكونها اولا في مكن عقله البسيط الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفا كانها غير مشعور بها ، ثم تنزل الى حيز قلبه ومرتبة نفسه عند استحضارها بالفكر واظهارها بالبال كليتي في هذه المرتبة تحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي المنبث عنه العزم على الفعل ، ثم تنزل الى مخزن خياله متشخصة جزئية (و هو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس) ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات رأى جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ، ثم تتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهاره فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في هذا العالم الطبيعي من الصور والاعراض . فالمرتبة الاولى بمثابة العلم الاجمالي ، والثانية بمثابة صورة

القضاء ، ومحلها لوح النفس الناطقة ، وكاتبها العقل البسيط ، والثالثة بمثابة الصور في السماء ، ومحلها القوة الخيالية ، والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك أن نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية و علم كلى ، و نزول الثانى بارادة جزئية و علم جزئى ينضم الى الارادة الكلية فينبعث بحسب الملائمة والمنافرة رأى جزئى يستلزم عزماً داعياً لظهور الفعل ، فيتحرك الاعضاء والادوات فيحدث الفعل . و حركة الاعضاء بواسطة اعصابها بمنزلة حركة السماء ، وسلطان العقل الانسانى فى الدماغ كسلطان الروح الكلى فى العرش ، وظهور قلبه المعنوى فى القلب الصنوبرى كظهور النفس الكلية فى فلك الشمس ، اذ هو من العالم بمنزلة القاب الصنوبرى من الانسان (١) كما ان العرش بمنزلة الدماغ و الله بكل شىء محيط وهذه المراتب الاربع ثلاث منها علمية ، وهى الثلاث الاول ، لان وجودها وجود صورى واما المرتبة الاخيرة فليست من مراتب العلم كما توهم ، لكنها معلومة بالعرض كما أن وجودها ايضا بنوعية ماهو معلوم بالذات . وقد مرت الاشارة اليه فاحتفظ به .

ختم فيه زيادة كشف وتوضيح

اعلم انه ورد فى الحديث « ان الله (تعالى) سميع الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لحرقت سبحات وجهه (٢) كلما انتهى اليه بصره » وانا وقع الاحراق

(١) اذ كما انه يثبت الضوء والحرارة التى هى منشأ النضج والحياة منه فى العالم كذلك يثبت بالقلب الروح البخارى الذى به حرارة البدن وبه حياته ، و بالقوة الحيوانية القائمة به ، استعداد قبول قوى الحس والحركة ، فهو كالسراج ، والدم النقى المتمثل زينه ، و الحس والحركة ضوؤه - مرقده .

(٢) « سبحات وجه الله » انوار وجهه كذا فى « القاموس » و فى شرح « حكمة الاشراق » المراد بها انوار الذات الازلية التى اذار آها الملائكة المقربون سبحوا لما يروهم من جلال الله و عظمتهم وكبريائه ، والذكرة فى هذا العدد ان مراتب الانسان سبع وهى اللطائف السبع التى كتبناها فى الحاشية السابقة والافلاك تسعة ، وعالم الناصر واحدة ولما كانت الوجودات من سنخ واحد والتفاوت فيها من حيث ظهور كثرة الانوار وقلتها فكما كان لهذه الالة (اعنى النفس الارضية) سبعة ابطن كذلك للنفوس السماوية ، فيحصل من ضرب السبع فى المنة سبعون كل -

والقهر لان المراد بهذه الحجب ههنا هي المعلولات المرتبة المتوسطة بين الواجب وبين هذا العالم ، ولا شك أن المعلول البعيد يختص بنحو ضعيف من الوجود ، فاذا فرض وقوعه بهويته الضعيفة الوجود في مرتبة المعلول القريب لبطلت ذاته واضه حلت هويته فاذا اراد احد ان ينظر الى وجهه الكريم لامن جهة هذه الحجب او قبل ان تبدل ذاته من نشأة الى نشأة اخرى وهكذا الى ان قطع الحجب كلها او بعضها ، و سارت في مرتبة العجائب الاول او قريباً منه . لكان حاله كما وقع لجبل «موسى» عليه السلام ولهذا قال «جبرئيل» حين سئله الرسول ﷺ عن عدم تجاوزه عن مقامه المعلوم: **لودنوت انملة لا حترقت**.

واعلم ان المراد من الحجب النورية هي العقول المجردة المرتبة في الوجود المتفاوتة في النورية ، وهي مع ذلك انوار خالصة لا يشوبها ظلمة العدم ، لانها ليست زمانية بخلاف غيرها كالنفس والطبائع ، وهي المرادة من الحجب الظلمانية لانها زمانية . وكلما هو زمني فللعدم دخول في نحوه وجوده . وليست نوريته خالصة عن الظلمة لكن كلها من مراتب علم الله التفصيلية وانما اوجدها الله - مع ان ذاته في غاية النمام والنورية غياً عن العالمين - تكميلاً لوجود لوازم الاسماء والصفات اعنى اعيان

→ منها مجلى للال من الاسماء الحسنى ﷻ (تعالى) فيحصل سببون القامن الثمينات والحجب ، وجوداتها حجب نورية ، ومفاهيمها حجب ظلمانية والاولى والاظهر ان يعكس الامر بان يقال في كل من السبع : المشرة اذخر الانسان من القبضات المشر قبضة من العناصر ، وتسمع قبضات من الافلاك النضة مثل ان التكبر من فلك الشمس والغضب من المريخ والمحبة من الزهرة وهكذا وفي كل من السبع هذه المشرة بحسبه ، وكذا الاسماء الالفية الحسنى وعلى ما ذكره (قده) - كما في شرح حكمة الاشراق من ان المراد بها العقول المجردة والاجسام - كان العدد بياناً لوفور الكثرة لان العقول اكثر من هذا فان كثرة العقول المرضية بحسب كثرة الانواع الارضية البرية والبحرية والسحابة الفلكية والكوكبية الثابتة والسبابة ، والثواب اكثر من قطرات البحار وعدد الرمال ، او نقول على قاعدة الكثرة في الوحدة بنحو أعلى: عالم العقل جامع لوجودات الموائم المشرة الجسمانية والمراتب السبع لكل واحد منها مع مجلوته للاسماء الالئية والملم عند الله (تعالى) - سرقته .

الممكنات و ماهياتها فان لها نحوين من الوجود كما وقع التنبيه عليه : احدهما النحو الاجمالى الواجبي ، وهذا بالحقيقة ليس وجوداً شئياً منها ولا لجمعيتها بل لجمعيتها ومسامها وانما هو مظهر لها وثانيهما النحو التفصيلي الخاص بواحد واحد منها . فاراد الله (تعالى) بعنايته الشاملة ورحمته الواسعة ان يفيض عليها وجوداتها المختصة وان يكمل وجودها العلمى بوجودها العيني و الغاية و الغرض فى هذه الارادة ليس امرا غير نفسه ، ادعى كلها راجعة الى صفاته (١) وصفاته عين ذاته ولذلك قال لبعض انبيائه (عليهم السلام) وقد سئله لم خلقت الخلق ؟ يارب ! بقوله و كنت كنزاً مخفياً لم اعرف ، فخلقت الخلق لاعرف ، فهذه المعرفة التفصيلية للعارف بالله و اسمائه و صفاته لم تحصل على الكمال الا بهذا الوجود التفصيلي فكمكلت مراتب العلم بالله لا أن الله يكمل بهذا الوجود او بهذا العلم فتجلى الحق (سبحانه وتعالى) بنفسه لنفسه بانوار السبحات الوجية . فظهرت الارواح المهيمة (٢) فى الغيب المستور الذى لا يمكن كشفه لاحد . وانما يقال لهم «المهيمون» لان كل واحد منهم لا يعرف أن ثمة موجوداً غير الحق ، لفناءه بالحق فى الحق عن نفسه ، اذ لا نفس له سوى الموجودة بالحق لاستيلاء سلطان الاحدية على وجودهم ، فمن لا وجود له منفصلاً عن الحق فلا معرفة له الا بالحق بالحق فلا يعرفون سواه اذ المعرفة فرع الوجود ثم اوجد الحق (تعالى) دون هؤلاء الارواح بتجل آخر ليس الاول وبالجملة اول ما اوجد الله (تعالى) من عالم العقول القادرة جوهر بسيط كلى ومع بساطته هو جميع العقول . كما أن تلك الافلاك عند بعض عبارة عن مجموع الافلاك (٣) وهو الحق عندنا (٤) اثبتناه بالبرهان ، فله وجوه كثيرة لا يتكفى ذاته

(١) اى : الايمان الثابتة راجعة اليها لفناء المظهر فى الظاهر وبعبارة اخرى الغاية و الغرض فى هذه الارادة مرفوعة الذات والمرفوعة عين ذاته ، اذ عند مرفوعة الذات ولا سيما بالحدوث - يتلاشى كل الاغيار - مرقده .

(٢) هام على وجهه : ذهب من المشرق لابدري ابن يتوجه . وحيه الحب : جملة اعيان . (بضم الهاء) والهيام : الجنون من المشرق .

(٣) اى : اى بهامى متعلقة لنفس وراء نفس كل واحد واحد كما احتمل المحقق الطوسى . والا فالجميع لا وجود له بل وحدة - مرقده .

(٤) اى : كون ذلك الجوهر البسيط كل العقول بنحو الكثرة فى الوحدة والوحدة فى -

بتعديدها، وله افتقار ذاتى وجودى لموجده . كما مر بيانه فى اوائل الكتاب . وسماه الله تعالى «حقاً» و«قلماً» و«ار» و«روحاً» وفى الحديث «عقلاً» وقد ذكرنا اكثرها ، قال الله (تعالى) وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وهو الخازن الحفيظ علام الغيوب يعلم موجده ، فعلم نفسه من حيث علم موجده ، كما علم غيره من حيث علم نفسه . وهذا قوله **عَلَّمَ** : «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهو عرش الله الاعظم الذى استوى عليه داته وبعده اللوح المحفوظ وهو - كما مر - النفس الكلية لجميع النفوس الجزئية والقوى الادراكية اوجدها الله (تعالى) فى المرتبة الثانية وفى العالم وهى من الملائكة الكرام ورسَل الله الى الخلق بخلاف الطبقة الاولى فانها لم تبرح عن صقع الربوبية ولم تنزل الى عالم الامكان لما علمت ان عالم الامكان منحصر عندنا فى عالم الخلق دون الامر وهى المشار اليها بقوله تعالى « وكتبنا له فى الألواح من كل شيء موعظةً وتفصيلاً لكل شيء » وهى موضع تنزيل الكتب ، وهى اول كتاب سطره العقل ارقاماً تفصيلية وحروفاً زمانية فامر الله القلم ان يجرى على هذا اللوح جرياً الى يوم القيامة بما قدره وقضاه فهذا اللوح محل لاقاء القلم (وهو العقل) اليه بطريق التفصيل ما يحمله من الله بطريق الاجمال لان النفس - محل التفصيل لانها زمانية .

وذكر بعض المكاشفين الذين يقع لهم مكاشفة الحقائق فى كسوة الامثلة وان لهذا القلم ثلثاً متوسّتين سامن حيث ما هو قلم ، وله ثلثاً وسنون وجهاً من حيث ما هو روح وثلثاً وسنون لساناً من حيث ما هو عقل وله ثلثاً وسنون نهرأ من حيث ما هو علم ، وهو ماء الحياة وعين الحيوان تستمد هذه الانهار من ثلثاً وستين بحراً من

- الكثرة حق عندنا . ويؤيد قوله مثلاً «فهو» وجوه كثيرة «الى آخرة» ويحتمل ارجاع الضمير الى «كون فلك الافلاك كذا» بشرط ان يكون كونه مجموع الافلاك عبارة عن كون الفلك الاطلس جامعاً لمفاتيح الافلاك الثمانية ، واما اتخاذ الاحتمال (١) الذى ابداه المحقق (قدس) من هذا فلا يرتضى بدينا فيه ظواهر ما سيذكره بصفحة مع انشلاخ كثير من القواعد به - من قدس . (١) وهو ان يكون الافلاك ثمانية فيكون الحركة اليومية مستندة الى نفس متعلقة بمجموعها تحركها بالسرعة لالى فلك خامس - اد .

بحار العلوم (١) وهي اجمال كلمات الله التي لا تنفذ كما جاء المثل منها في القرآن وولوان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمد منه من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وهذا الملك الكريم الذي هو لوح لما فوقه هو ايضاً قلم لما دونه ، وهكذا كل فاعل ومنفعل من القوى الادراكية لوح وقلم باعتبارين ، فتولدت الاقلام والالواح بعد هذين الملكين الكريمين الذين احدهما (وهو القلم) بمنزلة آدم و الاخر (وهو اللوح) بمنزلة حوا ، تولد الاولاد البنين والبنات منهما ، وكان القلم الاعلى واهب الالواح فيها وهو فيض ذاتي له و ارادى الله ، كما ان صدور الفعل عنا بالارادة ارادى لنا ، وذاتي لارادتنا ولهذه النفس نسبتان نسبة نورانية وهي ما يلي العقل الكريم ، ونسبة ظلمانية وهي ما يلي الهوى ، فبتلك الرابطة تأخذ من العقل صوراً عقلية ثابتة ، وبهذه الرابطة ترسم في الهوى

(١) هذه الابحار : هي الثلاثمائة وستون اسماً من اسماء الله المشار اليها في حديث مشهور معتمد الرواء مروي عن دابي عبدالله جعفر الصادق ع قال : (ان الله تبارك وتعالى) خلق اسماً بالحرف غير مصوت ، وبالفلفظ غير منطوق ، وبالشخص غير مجد ، وبالشبهة غير موصوف ، وباللون غير مببوغ ، منفى عنه الاقطار ، مبهدة عنه الحدود ، محجوب عنه حش كل منوهم ، مستغر غير مستور فجملة كلمة تامة على اربعة اجزاء مائة ، ليس شيء منها قبل الآخر ، فاعلم منها ثلاثة لفاقة الخالق اليها ، وحجب عنها واحد وهو الاسم المكنون المخزون ، فهذه الاسماء التي ظهرت ، فالظاهر هو الله (تبارك وتعالى) وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان ، فذلك اثنا عشر ركناً ، ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً اليها ، فهو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، الخالق ، الباري ، المصور ، الحي القيوم ولا تأخذه سنة ولا نوم ، العليم ، الخبير ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الملى ، العظيم ، المقتر ، القادر ، السلام ، المؤمن ، المهيم ، المنشئ ، البديع ، الرفيع ، الجليل ، الكريم ، الرافق ، المحيي ، المميت ، الباءت ، الوارث ، فهذه الاسماء وما كان من الاسماء الحسنى حتى يتم ثلاث مائة وستون اسماً (الحديث) وكونها ابحار باعتبار وجودها هذا باعتبار الفاعل وتأثيراته . ففي المقابل ايضاً حمل ثلاث مائة وستون تأثراً وانفعالا الى ان حمل في جسم الفلك ثلاث مائة وستون درجة - سنده .

صوراً طبيعية كائنة متجددة ، وهى فى نفسها خضراء لامتراجها من النور والظلمة وهى كتاب الزمردة ثم انشأ الله بعدها الفلك الكلى والعرش الجسمانى واستوى عليه باسم الرحمن استواء يليق برحمته على خلقه . وهودون الاستوائين السابقين اللاتئين بذاته وصفاته . وهو بحر كنهه الدورية الدائمة صورة شوق النفس الكلية الى الله (تعالى) ووجوده .
 تهاكل آن منه (تعالى) شيئاً غير ما وجدته فى آن آخر فينشأ الزمان منها والمكان من صورتها . لما يقبل من الشكل المستدير ، وهو افضل الاشكال وحر كنهه اسرع الحركات وبهذه الحركة يتحرك الافلاك (١) كلها اقتداء بها ولكل منها حركة خاصة من محرك نعمانى خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقريباً اليه طاعته (تعالى) هو الذى 'دار رحبها و«بسم الله مجريها ومرسيها» واليه منتهاها وهذا الفلك الكلى للطافه كانه حد مشترك بين عالم الصور الادراكية (وهو عالم النفوس وعالم الآخرة) وبين عالم الاجسام المادية (وهو عالم الطبيعة والدنيا) فهو ارض الآخرة وسما الدنيا . وقيل الموصوف يكونه سقف جهنم من حيث سطحه المقعر وارض الجنة من حيث محدبهه - و فلك الكواكب المسمى بالكرسى (٢) . كما ورد عن النبي ﷺ ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولعل المراد من الكرسي الوارد فى لسان الشريعة هو هذا

(١) تحركاً بالعرض . وذلك القوة نفس الفلك الكلى ، واما حديث التشبيه بحركة السفينة وحركة ركبها الى خلاف جهة حركتها فغير مستقيم . لان ذلك فى الحركة المستقيمة ولا يتم فى المستديرة اذ تتصور بل تتحقق حركة الكرة المحقوفة بالحركة المستديرة مع سكون ما فى جوفها - س قدح .

(٢) ليس مراد القائل ان حقيقة جهنم ما حواه هذا بل مراده ان حكم الحواس - حتى البصر - انما هو الى هناك فاذا ادرك هذا وما حواه - غير متدلية بالحق ومردون ان تكون سجألى اسماء وصفاته ، بل بماهى مشتقة متكررة مضافة الوجود الى الماهيات والمواد - سارت منشأ للورود على جهنم و اذا كان عدد ابوابها عدد المشاعر الخمسة الظاهرة والاثنتين الباطنيتين (العنصر المشترك و الوهم) والا فجهنم مخلوقة بالعرض للانوار و الكرسي و ما حواه انوار الحق وفى حق من يأخذه بلقة الى الله منشأ للورود على الجنان و قد مر ان الموالم الوجودية مراتب علمه وانوار وجهه - س قدح .

الملك الأقصى الجسماني المذكور، ومن عرش الرحمن هو ما يحاذيه من عالم المثال، وهو الملك الكلي المثالي والعلم عنده . وبالجمله كلما يفتح الله من رحمته لخلقه في هذا العالم يدخل عليهم من باب السماء العليا ومن ابواب السموات، وكل من دخل الجنة او عرج الى الله لا بد ان يلج ملكوت السموات ويتخذ من اقطارها ، حتى ينتهي الى سدره المنتهى ويخرج من بابها الى ذلك العالم .

واعلم ان الكلمات النازلة من الحق تنزل الى هذا المنتهى احدى غير متقسمة، فنقسم بعد هذا المنزل قسمة خارجية الى الغيب والشهادة والصورة والمعنى والدنيا والآخرة ولهذا يقال للكرسى : موضع القدمين المتدلين احدهما الى عالم الجنان ، وهي المشار اليها بقوله (تعالى): «ان لهم قدم صدق عند ربهم» والاخرى قدم الجبار المشار اليها بقوله (تعالى): «حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول: قطنى يا رب» فاحدى القدمين تعطى ثبوت اهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق والاخرى تعطى ثبوت اهل الجحيم في جحيمهم وهي قدم الجبروت ، والى هذا المنتهى ينتهى صحائف اعمال بنى آدم وأما صحائف علومهم فقد يتجاوز منه وينتهى الى الله كما قال (تعالى) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» .

ثم اعلم ان الله انشا الافلاك الباقية بعضها فوق بعض الى العناصر ورتبها ترتيب مدبراتها العلوية فى اللطافة والكثافة فالعالم كله كجوهره واحدة ذات طبقات متدرجة فى اللطافة والنورية، فكل ما هو اعلى فهو ألطف وأنور وكل ما هو ادنى فهو اكنث واكدر حتى ينتهى فى احد الجانبين الى نور الانوار ، وفى الجانب الاخر الى اسفل السافلين ، والكل منازل ومراحل الى الله وبوجه آخر مراتب علمه . وبوجه مظاهر صفاته وآيات جماله وجلاله . وبوجه انوار وجهه و اشعة كماله وظلال قهره .

دقيقة اشراقية : واعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت وكالغالب بالقياس الى الروح وكالظلمة بالنسبة الى النور وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى والاسفل بالنسبة الى فوقها على هذا المثال كما ان الانوار المحسوسة السماوية التى تقتبس منها الانوار الارضية قد يكون لها ترتيب بحيث يقتبس بعضهما من بعض فالاقرب من المنبع

يكون اولي باسم النور لانه اشد واقوى في الظهور ، كما يفرض ضوء داخل من القمر في كوة بيت واقماً على مرآة منصوبة على حائط و منعكساً منها على حائط آخر في مقابلته ، ثم منه الى الارض ، فانت تعلم ان ما في الارض من النور تابع لما في الحائط . وهو لما في المرآة ، وهو لما في القمر ، وهو تابع لما في الشمس اذن نور القمر مستفاد منها . وهذه الانوار الاربعة مترتبة في النورية بعضها اكمل من بعض ، ولكل منها مقام معلوم لترتيبها في الوجود ، فكذلك قد انكشف لارباب البصائر بالبرهان و الكشف معاً أن الانوار الملكوتية عقلية كانت او نفسية انما وجدت من نور الانوار على ترتيب كذلك ، وان الاقوى هو النور الاقرب الى النور الاقصى الذي لانه لاهية له في الشدة و كل ماهو اشد قرباً منه فهو اكمل نوراً واقوى معرفة بنفسه وبربه ، وكلما هو ابعد فهو اضعف . نوراً و اقل علماً و اضعف وجوداً حتى ينتهي الى عالم الاطلال ثم الى الظلمات ، وتلك الانوار كلها مراتب علمه بذاته و منازل لطفه و رحمته فافهم انشاء الله (تعالى) .

تفريع - مهما عرفت ان النور هو الوجود لانه يلزم ما لظهور و روله مراتب ، و مراتبه مراتب الوجود بعينها ، فاعلم : انه لا ظلمة اشد من كتم العدم لان المظلم انما سمي في العرف مظلماً لانه ليس للابصار اليه سبيل ، اذ ليس موجوداً للبصر وان كان موجوداً في نفسه ، فالذي ليس بموجود لا يغيره ولا ينفسه فهو اولي بان يسمى مظلماً لانه الغاية في الظلمة فاذا تقررت هذا فقول : ليس في الوجود ماهو مظلم بالحقيقة ، والا . لكان معدوماً صرفاً بل الذي يمكن تحقيقه هو المركب المتمزج بنوره الوجودي بظلمات امكاناته و جهاته العدمية . وذلك كالأجسام و احوالها لانها زمانية الوجود و مكانية ، فكلما وجدت في حدمنها عدمت عن سائر الحدود .

الموقف الرابع

في قدرته (تعالى) وفيه فصول:

الفصل (١)

في تفسير معنى القدرة

ان للقدرة تعريفين (١) مشهورين : أحدهما: صحة الفعل ومقابلته اعنى الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين و الثاني للفلاسفة و من افاضل المتأخرين من ذهب الى أن المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقيق . وان من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى

(١) لا ريب أن الصفات التي تثبت في (تعالى) (كالملم والقدرة والمحياة و غيرها) انما هي الصفات الكمالية التي نجد لها فيما عندنا من الفاضل الوجودية ، ثم نجردها عن شوب الاعداد والنقصان فنعود صفة كمالية بحجة تقبل الصدق والانطباق عليه (تعالى) بما أنه كمال بحث لا يخذ عنه كمال . فالشأن كل الشأن في تجريد معنى القدرة على اى من التعريفين عرفت فمن المسلم أن القدرة بحدودها المادية التي توجد عندنا لا توجد عنده (تعالى) ، ولا هي بذلك المعنى تصدق عليه فنقول : أما تفسيرها بصحة الفعل والترك والصحة على ما نفهم من معناها هو الجواز ، اى : كون النسبة بين الفاعل وبين كل من الفعل والترك نسبة الامكان ، فلا يكون الفعل ممقدا حتى ينقيد المبدء الفاعلى بالترك ، ولا الترك ممقدا حتى ينقيد بالفعل ، فيعود الامر الى كون الفاعل مطلقا غير ممقيد بشيء من الفعل و الترك . هذا . وليس في حد القدرة ان تكون غير الفاعل القادر ولا عينه وان كانت القدرة التي فيها خارجة عن ذاتنا .

ثم ان الواجب (تعالى) وجود لا يقويه عدم ، ومطلق غير ممقيد بقيد ، ولا محدود بعد على ما تدل عليه البراهين ، و فاعل للكل بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج ، وقد اقيم عليه البرهان فاذا كان ذاته هو مبدء الفعل وهو ، أطلق غيره قيد فلا يكون ممقدا بالفعل لا ممتناع الترك ولا بالترك لا ممتناع الفعل ، بل مبدء فعله الذي هو ذاته سطلق غير ممقيد بالفعل او بالترك (اى : وجوب الفعل او الترك) وهذه هي القدرة الواجبية و هي عين الذات . واذا كانت الذات المتعالية في مبدئيتها للفعل مطلقة عن اى قيد مفروض فلا يقهره شيء هو فوقه او في عرضه بايجاب الفعل —

الاول قطعاً، وذلك لان الفاعل اذا كان بحسب نفس ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم-
يشأ لم يفعل كان لامحالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشية واللامشية يصح منه
لفعل والترك وان كان يجب منه الفعل اذاوجب المشية والترك اذاوجب اللامشية ،
فدوام الفعل ووجوبه من تلقاء دوام المشية ووجوبها لا ينافي صحة الترك على تقدير
اللامشية ، و كذلك قياس مقابلته في الاعتبارين .

— عليه ولا واجب غيره ، ولا يقهره شيء من افعاله بايجاب نفسه او غيره عليه ، لانه متأخر عن
الذات المتعالية قائم بمفقتريه في جميع شؤون وجوده ولأنه (تعالى) يثبت في ذاته وجوب
الفعل عند افاضة الوجود التبري على فعله وقهره على ان يوجد . فانه من اشنع المحال . و
بهذا يظهر انه (تعالى) مختار في فعله . هذا ملخص القول في التعريف الاول .

واما تفسيرها بكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، فيرجع الى
تقييد فاعلية الفاعل بالارادة ، وهي فينا صفة نفسانية تتبع العلم بمصلحة الفعل الملزمة ،
وان شئت فقل : « الداعي الزائد » ، فلوجود الداعي وتحقق العلم به دخل في فاعلية الفاعل
بالفعل ، اي : ان المبدء الفاعلي فينا متقيد بالعلم بما يكون داعياً الى الفعل .

ثم لو اثبت صفة الارادة في الذات المتعالية (ولكن بمعنى العلم بالاصلاح) — والمفروض
ان فاعليته (تعالى) بنفس ذاته كما تقدم وان علمه عين ذاته — صارت الارادة العلم للذات
هما قيدان لفاعليتنا عين الذات المطلقة هناك ، وصديق عليه تعريف القادر ، لكونه فاعلاً عن
ارادة وعلم بالاصلاح ، اي بالقوة بما يترتب عليه من المصلحة التي هي غاية وجوده ويحصل
به ان قدرته كون ذاته مهدة لكل خير ومصلحة . لغير ان المصلحة المترتبة خارجاً على الفعل
لا تكون غاية لذاته المتعالية وداعياً اذا دخل في فاعليته ، بل هي المصلحة التي في علمه الذي
هو عين ذاته ، ولا معنى لجعل هذا العلم تابها للمعلوم الخارجى وهو ظاهر . على ان مصلحة
الفعل وجهة خيريته مترتبة على الفعل المترتب على مبدئيته الفاعلية ، فلا تكون مؤثرة فيها
قاهرة عليها ولا قاهر ايضاً غيرها فهو (تعالى) معنار على الاطلاق

هذا ملخص القول في التفسيرين ، وقد استبان ان القدرة على كلا التعريفين اطلاق
الفاعل وعدم تقيده بايجاب بلحق به من ناحية الفعل او الترك . و اما تفسيرها بكون
الفعل في حد الاستواء وعدم لحوق ايجاب من ناحية الفاعل فهو في معنى نفى الفاعلية واستناد
وجود الفعل الى الاتفاق — ط مدظله .

اقول: في ما ذكره خلط وخبط ، فان الصحيح الجواز في الفعل ومقابلته مرجعهما الامكان الذاتي (١) ، وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لان هناك وجوداً بلا عدم ، ووجوباً بلا امكان ، وفعلية بلا قوة . واما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدة على ذاته كالاشارة ، او يجعل الدواعي على صنعه و ايجاده امراً مبائناً فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد - صفة كانت او داعياً - جائز المشية واللامشية صحيح الفاعلية واللافاعلية واما عند من وحده وقده عن شوائب الكثرة والامكان فالمشية المتعلقة بالوجود والافاضة عين ذاته بذاته بلا تباين بين الذات والمشيية ، لافي الواقع ولا في الذهن فالذات هي المشية ، والمشيية هي الذات بلا اختلاف حيثية تقييدية او تعليلية ، فصدق القضية الشرطية القائلة: ان شاء فعل ، لا ينافي وجوب المقدم وضرورة القعدة الحتمية له ضرورة ازالة دائمه وكذا الشرطية القائلة: ان لم يشأ لم يفعل لا تنافي استحالة المقدم امتناعاً ذاتياً وضرورة تقييده ضرورة ازالة فعله: ان التفسير الثاني صادق عند الحكماء دون التفسير الاول ولا يمكن التلازم بين التفسيرين الا في القادر الذي يكون ارادته زائدة على ذاته . واما الواجب (جل اسمه) فلكونه في ذاته تاماً وفوق التمام - فبذاته البسيطة الحقبة يفعل ما يفعل لامشيية زائدة ، ولا بهمة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويوجد النظام ويصنع الحكمة ، وهذا اتم انحاء القدرة (٢)

(١) قد يطلق الامكان ويراد به الوقوعي وهو ان لا يلزم من فرض وقوع شيء محال ، وبفتراق عن الذاتي في عدم العقل الاول لانه ممكن ذاتي وهو واضح ، وليس بوقوعي اذ يلزم من فرض وقوعه محال هو عدم الواجب ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . اذا عرفت هذا فان حمل الصفة على الامكان الذاتي لزم المحذور كما اشار اليه (قده) فكيف ؟ اذا حمل على الوقوعي وربما زاد بعض المتكلمين وقاحة وتجاوز عن الامكان الوقوعي الى نفس الوقوع في قدرة الله (تعالى) ، وقال : لا يمتنع وقوع التركيب في اوقات موهومة لا تنتهي ، والكل محال عند التحقيق - س قده . (٢) ومن هذا يعلم ان قول المتكلمين : «ان الله تعالى قادر مختار» - خلافاً للحكماء - مقولوب عليهم لقولهم بالتصد ، فان القدرة والاختيار الحقيقيين ما هو خال عن شائبة الجبر الذي في الطبائع والفاعلين بالتصد - س قده .

و افضل ضروب الصنع و الافاضة ، و ليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار فى احراقها وفعل الماء فى تبريده وفعل الشمس فى اضافتها ، حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها ، لانها مسخرات بامر مسبحانه ، وكذلك حال سائر المختارين غير الله فى افعالهم ، فان كلامهم فى ارادته مقهور مجبور من اجل الدواعى والمرجحات مضطرفى الارادات المنيعنة عن الاعراض ، مستكمل بها . ثم انه زعم «الفخر الرازى» انه لاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فى معنى القدرة المنسوبة اليه بل النزاع بينهما لفظى ، اذ الخلاف بين التفسيرين المذكورين انما يرجع الى العبارة واللفظ دون المعنى والمفهوم كما ذكر . انما النزاع بينهما فى قدم العالم وحدثه لان المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه ازلياً معلولاً لعللة ازلية (١) ، لكنهم نفوا القول بالعللة والمعلول الاذليين لاهذا الدليل (٢) بل ببادل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادراً (٣) واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار ، فاذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء ازلياً ينافى افتقاره الى الفاعل المختار ، ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة و اذا كان الامر كذلك ظهر : ان لاختلاف فى هذه المسئلة (انتهى قول الرازى فى شرحه للإشارات).

ونعم ما قال الشارح المحقق «العلوسى» العلامة : «ان هذا صلح من غير تراضى الخصمين» و ذلك لان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على

- (١) اقول : من كان عنده مناط الحاجة الى العلة هو الحدوث او الامكان مع الحدودت شرطاً او شرطاً كيف يجوز ذلك ، وآراء المتكلمين فى المناط تدور على هذه - س قدّم .
(٢) اى لا يانه لو كان علة ومعلولاً اذليين لزم قدم العالم ، بل يانه لو كان كذلك لم يكن المؤثر قادراً مختاراً و فى المحاكمات ، اى لا بان الازلى يستحيل ان يكون مفتقراً الى المؤثر ، - س قدّم .

(٣) اذ العلية بناؤها على الوجوب وعدم التخلف ، وهما عندهم بصادمان القدرة والاختيار ولذا بعضهم يجوزون التخلف وبعضهم يجوزون الوقوع مع النسوية اومع الاولوية ، اذالوجوب يؤدى الى الاجاب عندهم ، فيجوز اللالوقوع بدل الوقوع مع تحقق سبب الوقوع - س قدّم .

وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون مختاراً اولاً ، ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه : أن حاج الى محدث وأن محدثه يجب ان يكون مختاراً ، لانه ان كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكرناه اولاً . فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ، بل بنوا القول بالاختيار على الحدوث واما القول بتبقى العلة والمعلول فليس بمنق عليه عندهم . لان مشبى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك (١) صريحاً وايضاً اصحاب هذا الفاضل (اعنى الاشاعرة) يشنون مع المبدء الاول قدماء ثمانية . سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب تسمة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبية هى علتها ، وهذا شيء ان احترزوا عن النصريح به لفظاً فلان محجس لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين بتبقى العلة والمعلول على القول بالحدوث . واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلى يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار . بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية ، وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ، ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية ، وذلك فى علومهم الطبيعية (٢) وايضاً لما كان المبدء الاول عندهم ازلياً تاماً فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازلياً ، وذلك فى علومهم الالهية ، ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر مختار (٣) بل ذهبوا الى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته ، وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

-
- (١) فان ارادنى العلة والمعلول الازليين بين الواجب ومعلوله ، فيكذبه ان له (تمالى) احوالاً عندهم ممثلة بذاته كالمالية والقادرية ونحوهما ، وان اراد نفى العلة والمعلول الازليين مطلقاً فيكذبه ان اختلاف الماهيات الثابتة فى الازل عندهم انما هو بالاحوال - سرقده .
- (٢) لانه يبحث عن العالم المشتمل على الاجسام والجسمانيات المادية السائلة ، بخلاف حكمهم الثانى لانه يبحث عن الواجب الوجود بان فعله كذا ، فهو بحث الهى - سرقده .
- (٣) لانهم علموا ان فعل المختار يمكن ان يكون دائماً مثل انك لو كنت دائماً الوجود لكان فعلك اختيارياً كفعلك فى عمرك المنقطع ، وفعل الموجب قديماً غير دائماً لتوقفه على شرط اورفع مانع كما فى النار فى احراقه الحطب الرطب - سرقده .

الحيوانات ، ولا كمالية المحمدين من ذوى الطوائع الجسمانية ، انتهى كلامه
اعلى الله مقامه .

الفصل (٢)

في ان القدرة فينا عين القوة والامكان وفي الواجب (تعالى) عين الفعلية
و الوجوب .

اعلم : ان النفس فينا و في سائر الحيوانات مضطرة في افاعيلها و حركاتها
لان افاعيلها و حركاتها تسخيرية كفعل الطبيعة و حركاتها لانها لا تتحقق ولا توجد
لا بحسب اغراض ودواع خارجية فالنفس منا كالطبيعة مسخرة في الافاعيل والحركات
مكن الفرق بينهما ان النفس شاعرة باغراضها ودواعيها ، و الطبيعة لا تشعر بالدواعي
والفعل الاختياري لا يتحقق ولا يصح بالحقيقة الا في واجب الوجود وحده . وغيره من
المختارين لا يكونون الا مضطرين في صورة المختارين ، فان نفوس الافلاك تفعل
حركاتها من جهة دواع ومعشوقات قاهرة عليها كما سنعلم ، و حركات الافلاك و
الكواكب تسخيرية الا انها ليست بطبيعية . فان الحركات الطبيعية تكون على اللزوم
من غير ارادة وشعور ورضى ، وما يلزم شيئاً كذلك ليس يلزم نقيضه ايضاً في حال واحدة (١)
و المحرك الفلكي يحرك من وضع الى ذلك الوضع بعينه ، فالتنس فيها قاصدة
لوضع تتركه بعينه ولهذا بيان واضح سيأتيك في مقامه . وكذا نفوس الحيوانات
الارضية انما تفعل ما تفعل وتتحرك فيما تتحرك لا بمجرد القدرة ، بل لاجل الاغراض
والدواعي . فكل مختار غير الواجب الاول مضطر في اختياره (٢) مجبور في افعاله .

(١) قد اشار بهذا الى دفع ما عسى ان يقال : ان في الحركات الطبيعية ايضاً يلزم الشر و
نقيضه شيئاً ، والوضع الذي يطلب ، بهرب منه فان وصول الحجر عند الهبوط الى الحدود التي
تلي المبدء المطلوب لطبيعته وهو بعينه مهروب منه . وحاصل الدفع ان في الحركة الوضعية الطلب
لكل وضع هين الهرب منه فان الانتقال فيها من نقطة معينة و الهرب منها هين الانتقال اليها
بينها والطلب لها بخصوصها - سقده .

(٢) المراد بكونه مضطراً في اختياره أنه جمل مختار لا باختيار منه بل خلق كذلك ، س

فالقعدة في نفوسنا عين القوة على الفعل والاستعداد والتهيؤ له ، فلا فعل بالاختيار الآمن الحق (تعالى) .

قال «الشيخ الرئيس» في التعليقات (١) «عند المعترلة ان الاختيار يكون بداع اوبسبب ، والاختيار بالداعي يكون اضطراراً ، واختيار الباري (تعالى) وفعله ليس بداع ، انتهى»

وقال في موضع آخر : «معنى واجب الوجود هو : الداحية ، وأن وجوده بالذات وكل صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد ، فإذا قلنا : انه مختار وانه قادر ، فاما معنى به انه بالفعل كذلك لم يزل ولا يزال ، ولان معنى به ما يتعارفه الناس منها فان المختار في العرف هو ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره من القوة الى الفعل اما داع يدعو الى ذلك عن ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختاراً في حكم المضطر ، والاول (تعالى) في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيرته ، لم يكن مختاراً بالقوة ثم صار مختاراً بالفعل بل لم يزل كان مختاراً بالفعل ، ومعناه أنه لم يجبر على ما فعله وانما فعله لذاته وخيرته ذاته للداع آخر ، ولم يكن هناك قوتان متنازعتان - كما فينا - تطاول احديهما ثم صار اختياره الى الفعل بها . وكذلك معنى قولنا «انه قادر» أنه بالفعل كذلك لم يزل

والمراد بكونه مجبوراً في أفعاله أن لغيره دخلاً في تمام فعله فليس يختار الفعل عن استقلال من نفسه من غير دخل من مخر اوداع زائد سواء في ذلك أفعاله الاضطرارية والاختيارية ، وليس المراد بالجبر ما يقابل الفوضى والأمريين امرين كما سياتي - طمعه

(١) الكلام كان في القعدة وكلام «الشيخ» في الاختيار ، والمآل واحد لان الاختيار هو كون الفعل مسبوقاً بالمبادئ الاربعة من العلم والمشيئة والارادة والقعدة ، وكأنه مركب اعتباري منها فاذا كان الاختيار بالداعي استلزم كون القدرة مؤثرة بالداعي ، لان الداعي شبة من نفس العلم لانه فيها هو التصديق بقاء الفعل ، وان كان المشيئة والارادة بالداعي كان تأثير القدرة بالداعي لثقتهم على القدرة واعتبار المشيئة في تعريف القدرة . والفرق بين المشيئة والارادة ان المشيئة بالنسبة الى ماهية المعلوم والارادة بالنسبة الى وجوده ، وابنا المشيئة هي الزعم الكلي المتعلق بالفعل والارادة هي الزعم الجزئي - سقده

ولا يزال ، ولا نعتى به ما يتعارفه الجمهور في القادر منا ، فان القدرة فينا قوة فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء مالم يترجح بمرجح وان لنا قدرة على الضدين . فلو كان يصح صدور الفعل عن قدرة لصح صدور فعلين متضادين معاً عن انسان واحد في حالة واحدة . فالقدرة فينا بالقوة والاول برىء من القوة ، واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائماً . ونحن اذا حققنا معصاها انامتى شئنا ولم يكن مانع فعلاً مى شئنا ، ليس هو ايضاً بالفعل ، فانا ايضاً ادرن على المشية (١) على الوجه الذى ذكرنا ، فيكون المشية فينا ايضاً بالقوة ، ويكون القدرة فينا ايضاً تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء ، والقدرة في النفس هى لى المشية وفى الاعضاء على التحريك ، فلو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ، ولكان بقى هناك شيء لم يخرج من القوة الى الفعل فلم يكن تاماً . وبالعجلة فان القوة والامكان تكونان في الماديات والاول فعل على الاطلاق ، فكيف يكون قوة ؟ ! و العقول الفعالة هى مثل الاول فى الاختيار والقدرة ، لانها ليست تطلب خيراً بل خيراً حقيقياً ولا ينازع هذا الطلب فيها طلباً آخر كما فينا ، اذ ليس فيها قوتان ويكون من وجه التنازع من قبلهما فعلموا الاول ومجده انه بحيث يصدر عنه الافعال ومجد هذه العقول ان يتوخي ان تكون افعالها مثل فعل الاول . انتهى كلامه .

فان قلت . اذا حققت القدرة على هذا الوجه فى البارى جل ذكره ، يلزم قدم العالم ويستحيل زواله ودثوره قلنا : من رجع الى ما ذكرناه فى كنية وجود الطباع الكونية ونحو حصولها وحصول كل ما يتعلق وجوده بمادة جسمانية من صور الافلاك والناصر ونفوسها وقواها - مع صفاء الذهن وامعان النظر وترك الجحود والعصية -

(١) اى : لنا القوة والتهيؤ على المشية فقد اطلق الشيخ القدرة هنا مجازاً للاحقيقة ، لان القدرة كون الفاعل بحيث انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، لاكونه بحيث انشاء شاء وان لم يشأ لم يشأ ، فان المشية صفة والقدرة انما هى على الفعل وايضاً لو كانت مشيتنا بقدرتنا كانت مشيتنا بمشيتنا وهكذا كما سياتى ذكره - سقده .

يعلم علماً يقيناً ان القدرة الحققة ازلية ثابتة ، والمقدورات حادثة متجددة الحصول . ولا منافاة بين ان يكون الابداع قديماً والوجود الذى اثره حادثاً فى ابداعه لا يكون نحو وجوده الا على نحو التجدد والانقضاء والتبدل والتصرم ، وهو جميع ما فى عالم الطبيعة كما بيناه ، واما الصور المفارقة التى هى صور اسمائه (تعالى) و عالم قضائه الازلى فليست هى من الافعال الخارجية ، بل من الصفات الالهية و الحجب النورية و السراقات الجلالية ، ولا يطلق عليها اسم العالم وسوى الله و سيجىء لهذا المطلب بسط وتوضيح .

تسجيل وتكميل : ان الحق الحرى بالتحقيق والتحصيل لمن رفض العصبية وترك التقليد وطرد الطغاوت ورجع الى درك الحكمة وانخرط فى حزب الملكوت واولياء الحقيقة ان يعلم : ان الفرق بين القادر المختار وبين الفاعل الموجب ليس على سبيل ما كان لاحقاً عليه اكثر المحتجبين عن ادراك الحقائق بأغشية التقليد للاباء والمشايع ، لان الله (سبحانه) اذا كان هو الفاعل لما يشاء كانت ارادته واجبة الوجود كذاته ، لانها عين ذاته الاحدية وقد مر ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ، فلم تكن تلك الارادة قصداً (١) الى التكوين سيما التكوين المطلق او التكوين الاول لا قرب المجعولات اليه واشرف الكوائن منه ، لان القصد الى الشئ يتمتع بقاؤه بعد حصول ذلك الشئ . المقصود (٢) فثبت ان ارادة الله (سبحانه) ليست عبارة عن القصد (٣) بل الحق فى

(١) اى : طلباً للفعل بسبب داع زائد بل هو (تعالى) فاعل بالناية - سرقه .

(٢) لان الطلب بالاداءى اذا تادى الى المطلوب المنظور انقطع - سرقه .

(٣) لكن الحق انه لو كان بين كيفياتنا النفسانية كيفية متميزة متخللة بين العلم

الجازم و بين الفعل باسم الارادة فهو القصد وهو ميل نفسانى نحو الفعل نظير ميل الجسم الطيبى من مكان الى مكان ، وليس من الشوق او الخوف المؤكد فى شئ كما سيجىء ، و ليس هو العلم وان كانت الصفات و الاحوال النفسانية (كالحب و البغض و الرضا و السخط و الحزن و السرور وغيرها) علمية شعورية ، لان الارادة لو كانت امراً متميزاً فى نفسها فى متخللة بين العلم والفعل فليست هى فينا العلم . ومن هنا يظهر أننا لو جردناها من شوائب النفس وأجرينا وصفها عليه (تعالى) لم ينطبق على علمه (تعالى) لان مفهومها غير مفهوم العلم . -

معنى كونه مريداً أنه (سبحانه وتعالى) يعقل ذاتاً ويعقل نظام الخير الموجود في الكل من ذاته (١) وأنه كيف يكون ؟ ! وذلك النظام يكون لامحالة كائناً ومستقيماً ، وهو غير مناف (٢) لذات المبدء الاول (جل اسمه) لان ذاته كل الخيرات الوجودية كما مر مراراً : أن البسيط الحق كل الأشياء الوجودية فالنظام الاكمل الكونى الامكانى

ولا يتفجع التجريد مع تناير المفهومين ، بخلاف تجريد معنى العلم مثلاً ، فإنه وان تبدلت خصوصياته و حدوده بالتجريد حتى عاد وجوداً واحبياً منفياً عنه جميع خصائص الكيفية النفسانية الخاصة لكن معناه الاصلى وهو حضور شيء لشيء محفوظ باق بعد التجريد وعند الاجراء على ما كان عليه قبل .

ويظهر ايضاً أنها لو اخذت صفته (تعالى) بعد التجريد كانت صفة فعل تظهر الخلق والابجاد والرحمة منتزعة عن مقام الفعل ، فتنامية الفعل من حيث السبب اذا نسبت الى الفعل سميت ارادة له ، فهو مراد له (تعالى) ، واذا نسبت اليه كانت ارادة منه فهو مراد كما ان كل ما يستكمل به الشيء في بقاءه رزق فالشيء مرزوق وهو (تعالى) رازق وهكذا ، وعلى هذا جرى الكتاب العزيز فيما استعمله من لفظ الارادة والمشيئة كقوله (تعالى) : «و نريد أن نمن على الذين استضعفوا في الارض» (الاية) وقوله : «فأراد ربك أن يبلغنا أشدهما» (الاية) وقوله : «فمن ملك من الاشياء أن اراد أن يهلك المسيح» (الاية) وقوله : «انما أمره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» الى غير ذلك من الايات .

وأما ما ذكره هو وغيره من الحكماء الالهيين من أمر الارادة الذاتية وأقاموا عليه البرهان فهو حق لكن الذي تثبت البراهين أن ما سواه (تعالى) تستند الى قدرته التي هي «بدنيته المطلقة للخير وعلمه بنظام الخير» وأما تسمية العلم بالخير والاصلاح ارادة او انطباق مفهوم الارادة بعد التجريد على العلم بالاصلاح الذي هو عين الذات فلا . نعم قام البرهان على أنه واحد لكل كمال وجودي ، وهذا لا يوجب تخصيص الارادة من بينها بالذكري ضمن الصفات الذاتية وبالجملة ما ذكره حق من حيث المعنى ، و انما الكلام في اطلاق لفظ «الارادة» و انطباق ما جرد من مفهومها على صفة العلم والبحث كما ترى اشبه باللفظي . ط مد ظله .

(١) فالارادة هي العلم المنائي - س قدّمه .

(٢) ليكون مرضياً به مراداً محبوباً بالمرض لذاته ثم كيف يكون منافياً و المملول ملائم لملته - س قدّمه .

تابع للنظام الاشرف الواجبى الحقيقى ، وهو عين العلم والارادة . فعلم المبدء بفيضان الاشياء عنوائه غير مناف لذاته هو ارادته لذلك ورضاه . فهذه هي الارادة (١) الخالقة عن النقص والامكان وهي تنافى (٢) تفسير القدرة بصحة الفعل والترك (٣) لا كما توهمه بعض من لامعان له في الحكمة والعرفان .

ثم انك اذا حققت حكمت بان الفرق بين المريد وغير المريد - سواء كان فى حقنا او فى حق البارى - هو ما اشرنا اليه ، فان ارادتك ما دامت متساوية النسبة الى وجود المراد وعدمه ، لم تكن صالحة لرجحان احد ذينك الطرفين على الآخر ، واذا سادت الى حد الوجوب لزمنه الوقوع ، فاذن الارادة الجازمة حقاً انما يتحقق عند الله وهناك قد صارت موجبة للفعل وجوباً ذاتياً ازلياً ، واما فى غيره فلا يخلو عن شوب الامكان والقصور والفتور ، ولا ضرورة فيه الاضرورة بالغير وما دام الذات او الوصف لا الضرورة الازلية . فاذن ما يقال من ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار ما يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، والموجب ما لا يمكنه ان لا يفعل ، كلام باطل لانك قد علمت : ان الارادة متى كانت متساوية لم تكن جازمة ، وهناك يمتنع حدوث

(١) قد عرفت ان استناد الصنع والايجاد الى العلم بنظام الغير حق لامناس عنه ، لكن انطباق مفهوم الارادة بالتجريد على هذا العلم الذاتى ممنوع - ط مظهر .

(٢) لانه اذا كانت معيته (تعالى) وجوبية ادلة لم يتخلف عنها الایجاد والمفيدة منبهة فى القدرة و لذلك قد يتكلم فى القدرة و قد يتكلم فى الارادة . والحاصل ان بعد معرفة الارادة الوجوبية وانها عين العلم الفعلى الوجوبى الذى هو عين ذاته (تعالى) يعلم انها لا تمكن الصحة والامكان فى تعريف قدرة الله (تعالى) ، والمتكلمون وان قالوا بالامكان بالنظر الى الذات والوجوب بالنظر الى اعتبار الارادة لكن لما كانت الصفات عين الذات كان اعتبار الارادة وغيرها واحداً ، وظهر تعلق البحث عن الارادة بالبحث عن القدرة - س قد .

(٣) تقدم منا توجيه لهذا التفسير بأخذ صحة الفعل والترك نعمالذات دون الفعل فيفيد اطلاق الذات فى فاعليتها وعدم تقيدها بوجوب الفعل عليه أو وجوب الترك عليه ، و يلزمه الاختيار واتقاء الايجاب - ط مظهر .

المراد الا عند من نفى العلية والمعلوليه بين الاشياء كالاشاعرة ، ومتى ترجح احد طرفيها على الآخر صارت موجبة للفعل ، ولا يبقى حينئذ بينها وبين سائر الموجبات فرق من هذه الجهة ، بل الفرق ما ذكرناه : ان المرید هو الذى يكون عالماً بصدور الفعل غير المنافی عنه . وغير المرید هو الذى لا يكون عالماً بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية وان كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل الملجأ على الفعل فان الفعل لا يكون مراداً له (١) .

ومما يدل على ما ذكرناه من انه ليس من شرط كون الذات مریداً وقادراً امكان ان لا يفعل : ان الله اذا علم انه يفعل الفعل الفلاني في الوقت الفلاني ، فذلك الفعل لولم يقع لكان علمه جهلاً ، وذلك محال ، والمؤدى الى المحال محال فعدم وقوع ذلك الفعل محال ، فوقوعه واجب (٢) . لاستحالة خروجه من طرفي التقيض مع ان الله مرید له وقادر عليه ، فظهر وتبين : ان امكان اللاكون وصحة الترك ليس شرطاً لكون الفعل مقدوراً عليه او مراداً و **ظهر اوضح الظهور** : ان مدار القادرية على كون المشية سبباً لصدور الفعل او الترك . وان القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وان وجبت المشية وجوباً ذاتياً او غيرياً . و امتنعت اللامشية امتناعاً

(١) قد قدمنا (في مباحث الملة والمعلول) أن فعل الفاعل المحبور على فعله ارادى وان تأثير المجبر في اجباره انما هو في مرحلة العلم المتقدم على مرحلة الارادة ، ولولا الارادة لم ينتسب اليه الفعل اصلاً فان من شئت يده ورجله والقي من سطح الى الارض فسقط (مثلاً) لا يمد سقوطه عليها فعلامته ولا اختياراً ولا اجباراً ، وهوان هدد بالقتل ان لم ينزل من السطح على الارض فنزل فانما ينزل اجباراً لكنه مرید لفعله وان بداله ان ينزل من غير ان يهدد فنزل كان نزوله من ارادة واختيار مما قاله الفعل الاجبارى ارادى كالاختيارى ، والفرق بينهما ما ذكره المصنف (قده) من الملائمة والمنافرة ، وذلك أمر دارج الى الترجيح العلمى لالى الارادة كما هو ظاهر كلامه (قده) ط مدظله .

(٢) ولا يستشكل بلزوم الجبر في الافعال الاختيارية فان العلم الازلى متعلق بكل شيء على ما هو عليه فهو متعلق بالافعال الاختيارية بدأ هي اختيارية فيستحيل ان تتقلب فير اختيارية . وبعبارة اخرى : المقضى هو ان يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً فلوا قلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به فير اختيارى ، ناقض القضاء نفسه ط مدظله .

ذاتياً او غيرياً . ومن توهم : انه لا بد في كون الفاعل قادراً ان يقع منه اللامشية وقتئذاً
اوضح وقوعها (١) اخطأ وخلط ولم يعلم بأن الفاعل انما يكون فاعلاً بالفعل حال
صدور الفعل عنه ، وفي تلك الحالة يستحيل ان يصدق عليه انه شاء ان لا يفعل فلم-
يفعل ، فعلم ان صحة وصفه بالفاعلية (٢) ليست لاجل صدق هذه الجملة بل لصدق
تلك الشرطية ، والواجب (سبحانه) يصدق عليه انه لو شاء ان لا يفعل فانه لا يفعل ،
وان كان ذلك المفروض محالاً وتلك الجملة كاذبة ، كما في قولك لولم يكن الصانع
موجوداً لم يكن العالم موجوداً ، لما بينا ان مشية الله عين ذاته ، فاذن كما ليس يضر
صدق تلك الشرطية عدم وقوع المقدم فكذا ليس يضره عدم امكان وقوعه فليس
لاحدان يقول : انا لانعتبر في كون الفاعل قادراً مشية ان لا يفعل ، بل نعتبر فيه
كونه بحيث يمكن في حقه مشية ان لا يفعل (٣) والفاعل حالكونه فاعلاً وان كذب
عليه انه شاء ان لا يفعل ، لكنه لا يكذب أنه من شأنه ان لا يفعل دائماً ، وانما اعتبرنا
هذا القيد حتى يتميز عن العلل الموجبة . لانا نقول: قد سبق ان الجهات التي بها-

(١) فعلى الاول ثبت حدوث السالم على طريقة القشريين من المتكلمين . وعلى
الثاني ثبت القدرة والاختيار على ماهو طريقتهن . وايضا على الاول كانت الصحة المتنبئة
في القدرة عندهم محمولة على الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عن القادر انفكاكا
زمانياً وعلى الثاني كانت محمولة على الامكان الذاتي وهو (قده) يريد ان ينفي الامكان
عن ابعاده (تعالى) بقسميه وانه لا يعتبر في قدرته الاتك الشرطية المذكورة ، وقد تقرر
في موضعه ان الشرطية تتألف من صادقين ومن كاذبتين ومن صادقة وكاذبة ومن
واجبتين وممتنعيتين واجبة وممتنعة ، ودخول ادوات الشرط فيما نحن فيه باعتبار مفهوم
المدخول وعنوانه س قده .

(٢) الصواب بالقادرية كما لا يخفى وجهه . (اد)

(٣) لا يمكن من وجهين : احدهما ان سلب حقيقة الفاعلية عنه بمنزلة سلب الشيء
عن نفسه اذ لا معنى في ذات الفاعل الواجب بالذات سوى صريح ذاته و ثانيهما انه لا يتعلق
المشية بالنفي المحض فانه عدم ولا شيء اى ليس وجوداً وشيئاً ، ولذا عبر التوم بانه لولم يشأ
لم يفعل - س قده .

يصير الفاعل فاعلاً بالفاعلية التامة يستحيل ان يحصل ولا يترتب عليه الفعل ، فاذن الفاعل عند ما يستجمع الجهات التي باعتبارها يكون مؤثراً في الفعل لا يصدق عليه انه من شأنه ان لا يفعل ، بل يكذب عليه ذلك . و اما سبيل التمييز بين المختار والموجب فليس كما توهموه ، بل كما مر من مدخلية العلم والمشي في الفاعلية والتأثير وعدم مدخليتهما ؛ فهذا نصاب التحصيل والتدقيق وسنعلم ان ما سوى الله من المختارين مضطرب في اختياره مجبور في ارادته .

الفصل (٣)

في دفع ما ذكره بعض الناس

ان من القائلين بصحة تفسير قدرته بصحة الفعل و الترك من تفصي من لزوم جهة امكانية (هي صحة الطرفين وامكان الجانبين) بأن هذه الصحة ترجع الى ذات المعلول المقدور عليه لامكانه الذاتي وهذا من سخي القول (١) فان ما ذكره لو كان حقاً لكان كل فاعل موجب قادراً ، فلم يبق فرق بين الموجب والمختار ، اذا من معلول الا وهو ممكن الوجود والعدم نظراً الى مرتبة مهيته من حيث هي وان لم يرد بهذا الامكان الامكان الذاتي الذي هو مناط الحدوث الذاتي ، بل الامكان الواقعي او القوة الاستمدادية المستدعية للحدوث الزماني ، فقد علمت بطلانه فسي الفاعل التام الفاعلية .

واما جمهور المتكلمين من اصحاب «ابى الحسن الاشعري» فمبني ما ذهبوا اليه واعتمدوا عليه فيما ادعوه من تفسير قدرة الله هو انكارهم للاملة والمعلول وعدم تسليمهم بتحقيق الوجوب بالايجاب في شيء من مراتب الفاعلية والايجاد ، بل مجرد الاولوية غير البالغة حد الوجوب يكفي لصدور الفعل من المختار ، وان نفس الارادة من غير داع ومقتضى يكفي لصدور الفعل ، ولا حاجة في ذلك الى مرجع غير

(١) وايضا القدرة صفة الواجب (تعالى) و الصحة حينئذ صفة المعلول ، وكيف يصح

تعريف صفته (تعالى) بصفة معلوله ؟ والمعرف والمعرف لا يكونان متباينين - س قد.

الارادة ، لان شأن الارادة التعلق باى واحد من الطرفين و ان ترجح ارادة (١) على ارادة من دون مرجح زائد عليها وقد علمت : أن الاعتقاد بهذا المذهب القبيح المستنكر يخرج الانسان عن الجزم بشيء من الاحكام اليقينية ويجوز عنده تخلف النتيجة عن القياس البرهاني ضرورى المقدمات الاقترانى على هيئة الشكل الاول. وقد مر فيما سبق ان امكان المبهات الجوازية هو العلة المقضية لافتقارها الى العلة ، لان انتفاء هو العلة التامة لانتفاءه ، لان الوجوب والامتناع موجبان للاستغناء عن العلة فاذا لاضرورة شيء من الطرفين فى المهمة يوجب الاحتياج الى المؤثر لاغير ذلك كالحادث اوسبق العدم وانحوه .

فقد ظهر ان صنع العلة فى المعلول هو الايجاب لاغير ، وان الشيء مالم يجب لم يوجد ، فمادام الشيء على حالة امكانه يستحيل فرض وقوعه او لوقوعه (٢) ، و انما يتعين له احد الطرفين بالوجوب من تلقاء العلة المقضية واما الاولوية الغير البالغة حد الوجوب - سواء كانت ذاتية او حاصلة من السبب كما زعمه هؤلاء - فقير مجدية فى قطع النسبة الامكانية (٣) ولا محصلة للوقوع بالفعل بل يجب ان يجب المعلول بعلته

(١) اى : هذا يلزم عليهم لانه لازم قولهم فانهم حيث قالوا بجواز الترجيح من غير مرجح. دون الترجيح بلا مرجح والا ، لانسداد باب اثبات مانع الزموا بالثانى بانه اذا كان المختار رجح احد مقدوريه على الآخر بمعنى ارادته نقلنا الكلام الى نفس الارادتين المتساويتين وبعبارة اخرى الى نفس الترجيحين فان استند ترجيح احدهما الى مجرد ارادة اخرى او ترجيح آخره هكذا لزم التسلل و الا فقد ترجيح احد المتساويين على الآخر بلاسبب فنفى المرجح الثانى مستلزم لنفى المرجح الفاعلى ، ففى هذا شدة النكر والتعبير عليهم تقرىعهم - س. قده .

(٢) وكبعض يكون الطرفان طرفا واحدا ، والواقع بين اللاتين مثبتا وان كان مع الاولوية ولم ينسد جميع انحاء العدم (مثلا) بل قولهم بالوقوع مجرد اللفظ ، فان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب وحيثية العدم عن الامتناع ، فاذا لم يكن وجوب لم يكن وجود واذا لم يكن امتناع لم يكن عدم ، وقدمت المسئلة فى السفر الاول وكتبت هناك ما يوضحها. س. قده .

(٣) اى : الامكان بمعنى سلب الضرورتين لا بمعنى تساوى الطرفين اذا المفروض راجعية احدهما ومرجوحية الآخر . وحاصل كلامه انه بعد تحقيق ان مناط الحاجة الى العلة هو الامكان -

المقتضية التامة . فلا ينقطع سؤال «اللم» للسائل عن سبب الحصول وسبب رجحان الحصول على اللاصول الا بالانتهاء الى السبب التام الموجب والملة التامة المقتضية واما اذا لم ينته اليه فالسؤال مستمر البقاء ، والاستمرار في الجانبين مشترك الورد بين الطرفين ، فيؤدى الى لزوم التسلسل فى سبب الاولوية واولوية الاولوية وهكذا الى غير النهاية . فذلك محال لترتيبها واجتماعها .

على انه اذا لوحظت تلك الاولويات باسرها ملاحظة جمعية اجمالية فهي كالاولوية الاولى فى ان مع وقوعها يجوز وقوع مقابلها ، اذلو امتنع ذلك لكان هذا الطرف بالغا حدا للوجوب وقد فرض أنها لم يبلغ ، هذا خلف والسرفيما ذكرنا من جهة ان الفرق متحقق بين الوجوبات وبين الاولويات لامكان الانتهاء فى تلك الى الوجوب الاول الذاتى الذى هو منبع الوجوبات والوجودات ، وعدم امكان الانتهاء فى هذه الى الاولوية (١) الاولى الذاتية التى يتبعها جميع الاولويات لانها فرض اولاهيها لا يصلح لاصل الوقوع ، فكيف ؟ ! لكونه ينوعاً ومبدأ لغيرها من الاولويات فبرزغ نور الحق (٢) وازاح ظلمة الباطل ، وتبين: أن النسبة الامكانية مطلقا

لا يعلم انه مادام الامكان باقيا فالحاجة الى الملة باقية بد ، ولم تنسد بفرض السبب الاولوى مع المعلول وان ذهب سلسلة الاسباب الكذائية الى غير النهاية - سرقده .

(١) فانها ايضا ماهية من الماهيات فكما ان الماهيات الممكنة لم يكن الوقوع فى حقها واجبا بل اولى من اللاوقوع كذلك مفهوم الاولوية على هذا المنهج لم يسر وقوعها واجبا بل اولى ، فمع جواز لاوقوعها ولومرجوحا كيف وقعت؟ وكما ان الممكنات غير المتناهية فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الدم كذلك الاولويات غير المتناهية فى حكم الاولوية الاولى فى جواز لاوقوعها ، فمالم ينسجم انحاء عدم الشيء لم يوجد و لم يستحق عند العقل حمل موجود - سرقده .

(٢) اى: ظهر انه لا بد من الوجوب الذى هو نور الحق وهو وجهه الذى داينما تولوا فتم وجه الله ولو وجد الشيء بمجرد الامكان (بمعنى تساوى الطرفين او بمعنى جوازها على تقدير القول بالاولوية) فاين النور؟ وانى الوجه؟ سوى غسق الامكان وظلمة الاولوية غير البالغة ضاب الوجود ، فيلزم حينئذ صدق داينما تولوا فتم وجه الماهيات الامكانية ، وذلك خلافاً لقرار فى الكتاب الحكيم الالهى - سرقده .

مناطق الحاجة والافتقار للشيء الى السبب التام الموجب ، ولا يفتيه من جوع امكانه الالفاعل الحق دون غيره مما يحصل به الاولوية غير البالغة نصاب الوجوب .

الفصل (٤)

فى بيان ماخذ آخر فى ابطال رأى من زعم ان شأن الارادة الواحدة ان يتعلق باى طرف من طرفى الممكن وبأى ممكن من الممكنات .

اعلم ان نسبة الارادة الى المراد (١) كنسبة العلم الى المعلوم (٢) ، بل كنسبة الوجود الى الشيء الموجود ، فيمتنع استواء نسبتها الى الضدين والمتنافيين ، بل بها يجب احدهما ويمتنع الآخر فكيف يستوى نسبتها اليهما ؟ وهل هذا الا كما يقال : ان وجود السواد بعينه يصلح ان يكون وجود البياض ، او كما يقال : ان الصورة الانسانية فى الذهن بعينها هى الصورة القرية فى العلوم التفصيلية ؟ وكذا حكم الشخص وامثاله . فكما لاشبهة لاحد فى أن وجود زيد بعينه لا يمكن ان يكون وجود عمرو بعينه ، ولا العلم باحدهما هو العلم بالآخر . لان تشخص العلم بزيد وهذيته وهويته متعلقة به لامحالة ، فلو تعلق هذا العلم بغيره لانقلب تشخصه وبطلت هذيته . كذلك حكم الارادة فانها تتعين بتعين المراد وتشخص بتشخصه ، محققاً كان او مقدراً مجملاً كان او مفصلاً ، فارادة كل فعل كالعلم به انما تعينت وتشخصت بتعلقها بذلك

(١) وذلك لان الارادة فيناهى الشوق الاكيد الشديد الموافق للمراد وهى الجزء الاخير من العلة التامة ولا يمكن المراد من التخلف عنه ، والمتكلم ايضا يقول : لابد ان يؤدى الشوق الى الجزم بالاتيان بالفعل ثم الى الزم ثم الى القصد اذ الزم قد ينسخ ، ثم القصد لا يتخلف عنه الفعل فتقوم الارادة المشخصة بالمراد الشخص وهو من مشخصاتها والارادة المطلقة لا وجود لها اذا لشيء مالم يتشخص لم يوجد - س قده .

(٢) محصله أن الارادة هوية متعلقة لاتمين لها الالبتعلقها ولا معنى لاتمين شىء واحد بسنيين مختلفين وتشخصه بمشخصين كالفعل والترك . وفى كلامه اشار بل ظاهر كلامه فى التسجيل والتكميل ، السابق أن الارادة من نسخ العلم وهو العلم بالخير الملام من حيث هو خير ملام ، و يؤيده قوله فى آخر الفصل : و بل الارادة هى المرادة بالذات كما أن العلم هو المعلوم بالذات - ط مدخله .

الفعل حتى لو فرض تعلقها بفير ذلك الفعل كان ذلك فرضاً لانقلاب الحقيقة كعرض الانسان غير الانسان وذلك محال . فظهر بطلان هذا المذهب .

واعلم انما ذكرنا من أن الارادة كالعلم ونظائره التى كلها ترجع الى الوجود تنعين و تشخص حسب تعين المراد و تشخصه لاينافى قولنا (١) بصحة كون ارادته (تعالى) - التى هى عين ذاته الحققة الاحدية - متعلقة بجميع الممكنات الواقعة فى الوجود كما ان علمه البسيط علم بجميع الاشياء الكلية والجزئية التى وقعت اوستقع وذلك للفرق بين الارادة التفصيلية العديدة التى يقع تعلقها بجزئى من اعداد طبيعة واحدة ، او بكل واحد من طرفى المقدور كما فى القادرين من الحيوانات وبين الارادة البسيطة الحققة الالهية التى يكل عن ادراكها عقول اكثر الحكماء ، فضلاً عن غيرهم والكلام ههنا مع هؤلاء الزاعمين ان ارادة الله امر واحد بالعدد يصلح ان يتعلق بشئ ومقابله . على ان ما ادعيناه - من كون كل ارادة متحدة الهوية بالمراد من حيث هو مراد - باق على عمومته فى باب الاول (تعالى) وغيره من اولى الارادة الامكانية ، وكذا كل علم متحد الهوية مع المعلوم بما هو معلوم ، وكذا كل وجود هو عين ما يوجد به من المهيئات من حيث هى موجودة بل الارادة هى المرادة بالذات ، كما ان العلم هو المعلوم بالذات ، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير الا بالعرض . وتحت هذا سر عظيم لاهله (٢) .

(١) حاصله أن ارادته (تعالى) ليس وحدته عديدة محدودة ، بل لها وحدة حقة حقيقية تتعلق بالوجود المنبسط الذى له وحدة حقة ظلية كما انها ايضا مشبهة الفعلية المتعلقة بكل وجود و موجود - س قدّم .

(٢) اذ يعلم منسراية المثلث وأن الماشق والممشوق من مصدر واحد وأن الارادة متحدة مع المراد اتحاد الوجود مع الموجود ، فتلك الارادة السارية اذا ضيفت الى المالى كانت عشق المالى بالسافل واذا ضيفت الى الماهيات كانت عشق السافل بالمالى - س قدّم .

الفصل (٥)

فى حكاية منهـب المتكلمين فى المـرجـح والداعى لارادة خلق العالم

قال محقق مقاصد الاشارات: «ان المتكلمين من الذاهين الى حدوث العالم ، افترقوا الى ثلاث فرق : فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل . وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجرى مجريهم ، وهؤلاء انما يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم . وفرقة بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممنعاً ، لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول «ابى القاسم البلخى» المعروف بـ«الكعبى» ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولا بشئ آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل . او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل ، بل ذهبوا الى ان للفاعل المختاران يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا فى ذلك بـ«عطشان يحضره الماء فى اثنتين متساوى النسبة اليه من جميع الوجوه ، فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة و هم اصحاب «ابى الحسن الاشعري» ومن يحذو حذوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين ، انتهى كلامه .

وانت بما قدمناعليك من الاصول القطعية الحقـة متمكن من ابطال هذه الآراء الخبيثة المؤدية الى التعطيل فى حقه ، بل التجسيم والتركيـب فى ذاته تعالى عما يقول المقصرون الجاهلون فى حقه علواً كبيراً .

اما القول بالمخصص والداعى لفعله على سبيل الاولوية دون الوجوب - سواء كان امراً مبائناً لذاته وصفاته كما قالته قدماء «المعتزلة» (١) او غير مبائن له كما

(١) دون متأخريهم التاملين بان الشئ مالم يجب لم يوجد ، ومن يجرى مجرى قدماء المعتزلة فى الاشاعة القائلون بالتخصيص ، ولكن جعلوا المخصص الاولوى غير مبائن للفاعل اذ عندهم نفس الارادة الجزائية (تعالى الله عما يقولون) هى المـرجـحة وقد اشار (قده) الى ذلك فيما بعد ، كما اشار الى شمول المخصص الوجوبى لذات الوقت وللمصلحة المائدة الى العالم من قده .

قالته «الاشاعرة» من كون نفس الارادة مخصصة للفعل لاعلى سبيل البت والوجوب - فقد علمت فساد ، من ان طبيعة الامكان يقتضى الافتقار الى المرجح الايجابى (١) **واما القول** بالمخصص الايجابى المبائن لذات الفاعل - سواء كان مصلحة تعود الى العالم او شيئاً آخر كذات الوقت عند «الكهبي» - فهو ايضاً بين الفساد اما (٢) المصلحة العائدة الى غير الفاعل الذى يفعل الفعل بقدرته الامكانية المتساوية النسبة الى طرفى المقدور فالتصلح ان تكون مخصصة لاحد الجانبين وداعية للفاعل عليه وذلك ، لانا نقول سائلاً عنك هل كان تحصيل هذه المصلحة للعالم او ايصال هذه المتفعة للمستأهل لها اولى لذات القادر القاصد لهذا الفعل من عدم ذلك التحصيل او الايصال اولم يكن؟ فان لم يكن شئ من الطرفين اولى له من الآخر ولا يرجح عنده فكيف يريد احدهما ويترك الآخر مع تساوى نسبتها اليه؟ وان كان تحصيل هذه المصلحة اولى لعم لا تحصيلها فالقادر القاصد لذلك الفعل انما يستفيد بفعله او اوية ويستكمل ذاته بتلك الفائدة العائدة، والله (سبحانه) أجل واعلى من ان يكتسب كمالاته من غيره و ان يكون له داع وغرض غير ذاته بذاته التى هى آخر الغايات و افضل النهايات .

واما القول بعدم المخصص او نفى التعليل في فعله (تعالى) متمسكاً بقوله ولا يسئل عما يفعل، ففى ذلك مغالطة (٣) يندق حلها على اكثر الباحثين بل الفاضلين واعلم ان هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير

(١) فاذا لم ينته الى المرجح الوجوبى كان بمنزلة ان يقال : يقع الشئ بمجرد الامكان ، فان كان بلا تخصيص اصلاً كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى التساوى، وان كان مع التخصيص بالمخصص الاولوى كان بمنزلة ان يقال : يقع بمجرد الامكان بمعنى جواز الطرفين والوقوع بمجرد الامكان كالوقوع بالاتفاق ، وهو باطل محض - س. قده .

(٢) كلمة «اما» التفسيرية تقتضى ان يشرع لمذهب «الكهبي» ايضاً وليس منه اثر ، ولعله سقط من نسخة الاصل - س. قده .

(٣) بيانها ما ذكره فى ذيل قوله «فاعلم» اد .

الفاعل فاعلا . وبين طلبها بمعنى سبب فعله (۱) وما به يصير هذا الفعل متعينا في الصدور وموجودا على الخصوص دون غيره في هذه المرتبة فالسؤال على الوجه الاول باطل في حقه (جل اسمه) ' اذ الذاتى للشيء لا يكون معللا بشئ ، ولا شك لاحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشافخين ان فاعلية الواجب (سبحانه) بنفس ذاته لا بامرأته على ذاته وكذا الداعي له في ايجاد العالم هو علمه بوجه النظام الاتم الذي هو عين ذاته ، فذاته كما انه فاعل فهو علة غائية وغاية لوجود العالم فقد تبين وتحقيق ان اللمية ثابتة لافاعيل الله (سبحانه) بمعنى المجمولات . او بمعنى صدوراتها ، وان لم يثبت في جاعليته (تعالى) بمعنى كون جاعليته بسبب و علة غائية غير ذاته ومع ذلك (اى مع كونه جل اسمه) تام الفاعلية في ذاتهم غير ارادة زائدة اوداع منتظره ورجح مترقب لا يلزم قدم العالم وتسردمساواه من عالم الطبيعة والاجرام ، فلكية كانت او عنصرية صورة كانت او مادة ، نفسا كانت او جسما ، كما سبق ذكره في السفر الاول وسنعيد القول فيه انشاء الله لانه مسلك دقيق ومنهج انيق لا يسبقنا احد من حكماء الاسلام (۲) والمتكلمين ولا حصل ايضا للصوفية الاسلامية بطريق الكشف الذوق (۳) بل بمجرد

(۱) هذا الفعل بمعنى المنعول بخلاف الاول فانه بمعنى اليجاد صفه (تعالى) - سقده .
(۲) واما اساطين الحكمة فهم قد وصلوا اليه كما نقل عنهم في مباحث الجواهر وفي مفاتيح النيب ، وفي رسالة الحدوث له (قده) ثم ان بناء ما حققه (قده) على الحركة الجوهرية التي الاعتقاد بها من خصائصه من بين حكماء الاسلام . وكون منهجه (قده) انيقا لكونه جامعاً بين حدوث عالم الطلائع وسيلانه وبين عدم انقطاع فيض الله وعدم نفاذ كلماته . فان القول بالحدوث المستلزم لانبئات جوده (تعالى) ائمه اكبر من نفعه والحدوث الدهرى القائل به اسناده (قده) ايضا مذهب فعل ، ورأى جزل ، جامع بين الامرين موفق بين الحسينيين الان منهج المصنف (اعنى الحدوث الزمانى) اطبق بما ورد في الشرائع الالهية - سقده .

(۳) اى بطريق التنبص على الحركة الجوهرية . واما اصل الحدوث التجددى للعالم فقد حصل لهم بالطريقتين : الكشف والبرهان . اما الاول فهو ديدنهم وينادى به كلام الشيخ والمريء مثل ما نقل عنه في مبحث الحركة والادراف الرومى ، وغيرهما ، وليس بناء عقائد هم على مجرد التقليد ومن مقالات الادراف الرومى :

مستمرى مينمايد در جسد

فيض از فياض نونو ميرسد

الى آخر ما قال وامثال ذلك كثيرة وقال الحكيم «الثنائى الفزوى» .

عارفان دردمي دق عبيد گنند - سقده .

عنكبوتان مگس قديد گنند

متابعة الشرائع و التسليم لاحكام الصادين سلام الله عليهم اجمعين الحمد لله الذى فضلنا على كثير من خلقه تفضيلا .

الفصل (٦)

فى دفع بعض الاوهام عن هذا المقام

ولعلك تقول: اذا كانت الضرورة الالهية ضرورة اذلية كان لاصدور العالم ممتمناً بالذات ، (١) فيلزم ان يكون صدوره واجباً بالذات ، و ذلك يناهى امكان وجوده بالذات. فيقال لك حسب ما حققناه فى مسألة الوجود : من ان كلامنا من الانيات البسيطة (٢) والوجودات المجعولة التابعة للوجود التام الالهى والانية الاشدية الواجبة وان كانت ضرورية الوجود لان وجودها عين هويتها لكن ضرورتها تابعة للضرورة الازلية الالهية لان ضرورتها مادام الجعل و الافاضة لافى انفسها مع قطع النظر عن ارتباطها بالوجود التام الالهى وقد ثبت الفرق فى علم الميزان بين الضرورة الدائمة الازلية والضرورة الذاتية التى لاتدوم الامادامت الذات موجودة .

واما ما ذكره بعض الاماجد (دام مجده وبقاؤه) فى دفع هذا الاعتال : من ان صدور شيء عن الغير احوصوله عنه او وجوده له غير تقرر و وجوده فى نفسه لان الاول مضاف معقول بالقياس الى غيره ، ولا يمكن لنا تعقله مع ذهنونا عن ذلك ،

(١) ان قلت: من اين لزم الامتناع الذاتى فى الالصدور والوجوب الذاتى فى الصدور؟
وهما بالقدره الازلية كذلك ، فلا ينافى الامكان لان مروض ما بالغير منهما ممكن .
قلت: ادعاء الامتناع الذاتى باعتبار ان الالصدور مستلزم لعدم القدره الازلية وهما محال بالذات ، ومستلزم المحال بالذات محال بالذات. وبوجه آخر نعضف الاستلزام ونقول:
صحة الصدور تعريف القدره ، فوجوب القدره وجوب الصدور ووجوبها ذاتى وضرورتها اذلية فكفا وجوبه لان التعريف عين المعرف . وايضا ما هو الممكن بالذات المروض لما بالغير عدم العالم ووجوده. وكلام مورد الشبهة فى الصدور والالصدور المتمثلين برجوده ، و اين هذان من ذينك؟ كما سيقوله «السيد» - رحمه .

(٢) محصله ان ضرورة الوجود بالذات لا ينافى امكان الماهية فى نفسها بالذات طمخه .

بخلاف الثاني ، فاذن امكان وجود العالم في نفسه لا ينافي وجوب (١) صدوره عن الحق .

فيرد عليه ان التحقيق كما ذهب اليه كثير من الافاضل البارعين - ان وجود المعلول في نفسه هو بعينه وجوده لفاعله ، وهو بعينه صدوره عنه بلا اختلاف حيثية اصلا فاذا كانت الضرورة ثابتة له باحد الاعتبارين كانت ثابتة له بالاعتبار الاخر . ادلا فرق بينهما الا يحسب العنوان دون المصداق و اما ما ذكره من الفرق بأن احدهما معقول بالقياس الى الغير دون الاخر فغير مسلم فيما هو المعمول والصادر بالذات اعنى الوجود لان هويته هوية تعلقية لالكالمية كما مر تحقيقه . واما الاشكال بأن الذى يكون ذاته معقولة بالقياس الى الغير فهو من جنس المضاف فيلزم ان يكون كل معلول واقعا تحت المضاف فقد مردفه . ثم العجب من هذا المعاجد العظيم دام ظله انه بعد ما اختاره من تصويب تفسير القدرة الالهية بصحة الصدور ، اراد ان يذنب عن موطنه عن لزوم جهة امكانية في الذات الاحدية الوجوبية فقال: وان قلت : اذا كان صدور النظام الاكمل واجبا بالنظر الى ذاته بحسب علمه و اراداته . وعلمه و ارادته كسائر صفاته الكمالية راجعة الى حيثية ذاته الحققة الوجوبية المقدسة عن الكثرة قبل الذات ومع الذات وبعد الذات فلا يمكن ان يشكّر بحيثية

(١) لا يخفى ان الوجوب المذكور في الشبهة هو الوجوب الذاتي فاذا كان صدور العالم واجبا بالذات تعدد الواجب بالذات وهو محال ، وليس هذا الوجوب وجوب الذات المتعالية (جل اسمه) لانه في موضوع مضاف معقول بالقياس كما ينادى به عبارته (قده) ، و ذاته (تمالى) ليس كذلك ، اللهم الا ان يقال : مراد انه واجب بوجوده (تمالى) كما فرق المصنف سابقا بين الواجب بوجوده وبين الواجب بايجابه ، او يقال هذا هو الوجوب بالقياس فانه (تمالى) كما انه الواجب بالذات كذلك واجب بالقياس الى مجموع العالم كما ان المجموع - بل الماد الاول - واجب بالقياس اليه . وبوجه آخر نقول في الجواب عن اصل الشبهة : ان الصدور له طرفان فبالاضافة الاشرافية الى الواجب واجب لان واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات ، وبلاضافة الى العالم ممكن بالذات لان من هذه الجهة حال العالم . من قد

وحشية ، واعتبار واعتبار من الجهات ، فمرتبة ذاته بعينه مرتبة علمه (١) وارادته في الوجوب الذاتي ، فكيف يصح الصدور والاصدور المعبرة في حد حقيقة القدرة بالنظر الى نفس ذات القادر قلت : وليكن من المعلوم عندك ، أن صحة الصدور والاصدور المعبرة في حد حقيقة القدرة بالقياس الى ذات القادر اعم من ان يكون بحسب الجهة الامكانية في ذات القادر كما في قدرة الانسان (مثلا) على مقدوراته ، وذلك من نقص جوهر الذات وكونه في حد ذاته بالقوة بالقياس الى كمالاته ، او يكون بحسب طباع الامكان الذاتي في المقدور كما في قدرة التقدير الحق الاول على جميع المقدورات وذلك لتقدس عن جهات النقص وسمات الامكان من جميع الجهات فالمقدور الجائز الذات بامكانه الذاتي صحيح الصدور والا صدور عن جاعله التقدير بالذات ، و ان كان واجب الصدور عنه بحسب علمه وارادته في مرتبة ذاته. وهذا تم انحاء القدرة و مراتبها انتهى ما افادته تلخيصاً .

اقول: قد علمت ما فيه فان الامكان الذاتي للمعلول في نفسه لا يوجب كون العلة قادراً ، فان معلول العلة غير المختارة (كالنار للسخونة) ممكن في ذاته ، ولا يستلزم امكانه في نفسه كون فاعله مختاراً ، والالكان جميع العلل والاسباب الاشياء مختارات في افعالها ثم اقول : غاية ما يمكن ان يقول من فسر قدرته (سبحانه) بصحة الصدور والاصدور ، في دفع ذلك الاعضال (وهو لزوم اختلاف الحيثية في ذاته) جل ذكره (من جهة صفى القدرة والارادة) أن نسبة القدرة الى الارادة نسبة الضعف الى الشدة ونسبة النقص الى الكمال ، وقديندرج وينطوى الاول في الثاني بحيث لا يوجب اعتبار احدهما مع الاخر اختلاف الحيثيتين المكثرتين للشيء ، كما ان الوجود الشديد اذا قيس الى الوجود الضعيف يحكم العقل بضرب من التحليل . و لو بحسب تعمل الوهم او بحسب كثرة الاثار المترتبة على الاول دون الثاني - ان الاول كأنه اضعاف الثاني او كأنه هو وما زاد عليه ، وهذا ضرب من التحليل لا ينافي بساطته . هذا غاية ما يمكن ان يقال من قبله ومع ذلك لا يصغون شوب كدورة عنهم يعرف جلال

(١) تمرىض بالمحقق « الخري » حيث صحح الصحة في القدرة بالنظر الى ذاته بذاته

الوجوب بالنظر الى ذاته مع الارادة - س. قد.

احدية الحق الذي كله فعلية بلا قوة ، ووجوب بلا إمكان ، وكمال بلا نقص .
قال العلامة «الطوسي» (زه) في شرح «رسالة العلم» : «مسئلة ان تكثر العلم
والقدرة انما حصل في الموجودات الممكنة فقامت العقول مبدئها الاول عليها ووصفه
بالعلم والقدرة . والتزيه أن يقال سبحانه ربك رب العزة عما يصفون» ثم قال بياناً
لمنحجب الحكماء في ارادة الله (سبحانه) : «انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم ، و
اذا كان القدرة والعلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت
القدرة والعلم والارادة شيئاً واحداً في ذاته ، مختلفاً بالاعتبارات العقلية المذكورة»
ثم قال في موضع آخر منه ، في بيان الجبر والاختيار : «انه لاشك أن عند الأسباب
يجب الفعل وعند فقدانها يمنع ، فالذى ينظر الى الأسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة
الفاعل ولا بادرته يحكم بالجبر ، وهو غير صحيح . طلقاً لان السبب القريب للفعل هو
قدرته وادارته . والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضاً ليس بصحيح
مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومراعاة . والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا
تفويض ولكن امرين امرين (١) . واما في حق الله فان اثبت له ارادة وقدرت متبائنات

(١) والحق في معنى الامرين امرين ان التأثير والايجاد تابعان للوجود اذا لم يملك
وجود لم يوجد ، والوجود مطلقاً في الأسباب والمسببات له اضافة الى الحق (تعالى) بما هو ساقط
الاضافة عن الماهيات كما قيل «التوحيد اسقاط الاضافات» وفي هذا النظر آثار الوجود اثر وجود
الحق ، وله اضافة الى الماهيات ايضاً ، وبهذا النظر لها آثار كما ان لها وجودات «فإذا نظر الى
اضافة الوجود اضافة وجوبية الى الله (تعالى) حكم بالتسخير اي يوجد (سبحانه) بتوحيد الافعال
وتوحيد الذات والصفات لا كما يظنه القائل بالجبر من توحيد الافعال باعتقاده ولكن خلواً
عن توحيد الذات فان الاثر يبرر صاحبه ويقضى أثره ، واذا نظر الى اضافة الوجود الى الماهيات
اضافة امكانية حكم بالاختيار والمعارف ذو العينية لا يهمل شيئاً من الجانبين . ويمكن تنزيل
الاسباب الاول والقرينة في كلام المحقق الطوسي «على ما ذكرنا ، ويمكن قلب البيان مع حفظ
البيان بان يقال : اذا نظر الى اضافة الوجود الى الله وان المالك له حكم بالاختيار لان الكل
حينئذ مظاهر للتأثير المختار مظهرية فانية في ظهور الظاهر ، واذا نظر الى اضافته الى الاشياء
حكم بالتسخير لان المخلوق لا بد لهم من خالق و هو البد اللازم لهم وهو القاهر فوق عباده ، و
البيان الاول اظهر والثاني ادق - من قد .

لزم ما يلزم ههنا (١) من غير امكان نقص ، لكن صدور افعاله ليس موقوفاً على كثرة ، انما هو بسبب وجود الكثرة فلا ينصور هناك اختيار ولا ايجاب (انتهى كلامه) يعنى بالايجاب الموجبية (بفتح الجيم) يعنى به الجبر . فلم مما ذكره : أن قدرته كعلمه وادارته في أن بحسبها يجب صدور النظام الاتم لان بها يمكن و يصح صدوره ، لان الامكانات من لوازم المهيآت الممكنة ، ولا صنع للقدرة الواجبية فيها .

فاذن قد تلخص وتمحض بما ذكره : أنه اذا كان مبدء التأثير في شيء علم الفاعل وادارته - سواء كان العلم والارادة امرأ واحداً او اموراً متعددة ، وسواء كانا عين ذات الفاعل كما في البارى او غيرها كما في غيره - كان الفاعل مختاراً وكان صدور الفعل عنه بادرته وعلمه ورضاء ولا يقال لمثل هذا الفاعل في العرف العلمى ولا الخاصى : انه فاعل غير مختار ، وان فعله صدر عنه بالجبر ، مع انه يجب صدور الفعل عنه بالارادة والعلم . واذ قد ثبت وتقرر : ان قيوم الكل واله العالم انما يفعل النظام الاتم والخير الافضل عن علم هو نفس ذاته العليم الحكيم الذى هو اشرف انحاء العلوم بكل معقول او محسوس ، فاذن هو فاعل بالعلم والارادة على اكمل الوجوه واتمها على سبيل البت والوجوب ، فالوجوب بالارادة لا ينافى الارادة بل يؤكدها لان اتم الاسباب ما يجب به المسبب فاتم الارادات ما يجب به المراد ، فذاته بذاته فياض الخير وفعال النظام الاتم على الاطلاق ، ولما كانت ذاته البسيطة علماً بكيفية النظام الاتم لما علمت في مباحث العلم الالهى : ان ذاته بذاته كل الاشياء الموجودة على الوجه الاشرف الاقدس لانها موجودة بوجود الهى واجبى ، ومتصورة بصورة ربانية رحمانية - فينبع ذاته العقلية الواجبية فيضان الموجودات عنه على النظام التام المعقول عنده من معقولة ذاته ، لاعلى ان ينبع كتاباع الضوء للمضى والاسخان للمسخن (تعالى عن ذلك علواً كبيراً) بل حسب ما حققه صاحب الشفاء من انه عالم (٢) بكيفية نظام الخير في الوجود

(١) من المعبر والتسخير بالدواعى الزائدة كما مر ان المختارين من الممكنات مضطرون في صورة مختارين لاجل التسخير بالدواعى فتقوله : « فلا يتصور هناك اختياره اى كاختيارنا من قبله .
(٢) اشارة الى اعتبار العلم والشهود في القدرة والارادة لا غير - سرقده .

وانه واجب الفيضان (۱) عنه ، وعالم بأن هذه العالمية (۲) يوجب ان يفيض عنها الوجود على الترتيب (۳) الذى يعقله خيراً و نظاماً ، و فيضان الخير و النظام عنه غير مناف لذاته الفيضة بل انه مناسب له (۴) و تابع لخيرية ذاته الفيضة و لازم جوده التام الذى هو نفس ذاته . فاذن معمولاته مرادة له و نظامه الصادر عنه مرضى لذاته لاعلى سبيل ان يعلمها ثم يرضى بها ' بل على سبيل ان نفس علمه بها نفس رضاء بها واختياره اياها .

فاذن قد انصرح و اتضح : أن كونه عالماً و مريداً امر واحد من غير تفاير لافى الذات ولا فى الاعتبار ، فاذن ارادته بعينها علمه بالنظام الاتم و هو بعينه هو الداعى والغاية فى هذا الاختيار لا امر آخر من العالم الامكانى . و قد مرفى مباحث العلة الغائية : أن العالى لا يفعل شيئاً لاجل السافل ' ولا غرض للقوى العالية فى ما دونها حتى يفعل لاجل صلاح ما دونها شيئاً ، فالتنفس (مثلاً) لاتدبر البدن لاجل البدن ، بل لغرض آخر فوق البدن و التنفس جميعاً ، وهو تحصيل الكمال و الوصول و التقرب الى المبدء الفعال ، وكذا القوة الغذائية لاتورد الغذاء و تهضمها و تلتصقها و تشبهها بالمغتذى لاجل صلاح حال الغذاء او نفع المغتذى ، بل لاجل المحافظة على كمالها و الاقتداء بما فوقها (۵) وكذا النار لاتحرق الحطب لاجل تحصيل الرماد او الفحم او

(۱) اشارة الى ان الوقوع منه انصاهو على سبيل الوجوب لا الامكان والاولوية وان الوجوب لا يصادم القدرة والاختيار - سرقده .

(۲) اشارة الى ان علمه فعلى فيكون ارادة موجبة - سرقده .

(۳) دفع لما يتوهم ان علمه اذا كان علة فيلزم ان يقع الكل دفعة اعمما - سرقده .

(۴) اشارة الى اعتبار العلامة فى الفعل للفاعل فى الارادة ، و ذلك لان المملوك ملائم لمولاه - سرقده .

(۵) اى بالحق المقتضى . ففى الاشياء فى نفسه اى سادته البدنية ولذا تنصبه بالنار و يقال : والناذية ناره قال المولى .:

چون تعلق یافت نان بابو البشر نان مرده زنده گشت و باخبر
موم و همیز چون فدای فاشد ذات ظلمانی او انوار شد - سرقده .

ما يجري مجراه ، بل لادامة ذاتها و محافظة صورتها فاذا كان فاعل ذاتي وكل قوة فاعلة عالية او سافلة يمتنع ان يكون لها غرض او باعث اوداع فيما دونها ، فكيف الامر في القوة القاهرة الالهية التي هي فوق الكل ووزراء الجميع؟ وليس فيه (تعالى) شوب نقص وقصور ، وغيره من القوى الفاعلة لا يخلو عن شوائب النقصانات الا ان كلا منها ينجر بنقصه بما فوقه اما بحسب الفطرة الاولى كالمقول القادة او بحسب الفطرة الثانية كالتوس الفلكية وما بعدها .

الفصل (٧)

في تفسير الإرادة والكراهة

وقد اشرنا في مواضع من كتابنا انه قديكون لمهية واحدة انحاء من الكون (١) واطوار من الحصول ، وانه قديكون الامور المتغايرة في المفهوم والمعنى موجودة بوجود واحد ، متشخصة بشخص واحد ، كالمعاني الذاتية للمهية الانسانية من اجناسها القريبة والبعيدة ، وفصولها المترتبة التي قد تحصلت في شخص واحد منها (كز يد مثلا) موجودة بوجود واحد و تشخصت بتشخص واحد و تنوت ذاتاً واحدة مشاراً اليها « بهذا » و « وائت » و نظائرهما ، بل كل هذه المعاني مجتمعة في نفسه البسيطة التي هي ذاته ، وهي مبدء الجميع وصورة الكل ، وهي بهذا الفصل الاخير لمهيتها المحصلة لتلك المعاني تقوماً وتجوهر (٢) المفيدة لما بازائها

(١) وذلك كالملم يوجد تارة بوجود عرضي كيفية نفسانية ، وتارة بوجود جوهرى له نوع متعلق بالمادة وهو علم النفس بذاتها ، او بوجود جوهرى غير متعلق كلام العقل بذاته ، او بوجود واجبي غير ذي ماهية كعلم الواجب (تعالى) بذاته . وبذلك يعلم ان في التعبير مسامحة والمراد بالماهية الواحدة : المفهوم الواحد والالزم جواز اندراج ماهية واحدة تحت اكثر من مقولة وهو ممتنع عندهم - طمدنظره .

(٢) « متعلق » بتلك المعاني ، اي النفس محصلة لتلك المعاني التي حبيطة ذاتها حيثية قوام الشيء وجوهره ، وليس متعلقاً بالمحصول لان النفس ليست معطية القوام ، وكذا كل فصل مقسم للجنس لا مقوم ، والحاصل ان حيثية الشيء بسورته وفصله الاخير « وباقي المقومات كالفروع فهو جامع لكل ما تقدمه بنحو ايسر وأعلى فهو بما هو فصل أخير معطى الثمين ومفيض الثمحل على قوام الاجناس المتقدمة ، وبما هو صورة أخيرة كمفيدة لوجودات المواد السابقة و فعلياتها -

من القوى والالات وجوداً وفعلياً ولموادها استكمالاً وتاماً ، ولآثارها تعييناً وتحصلاً وايضاً قديكون امور مختلفة المعاني والمفاهيم ، موجودات بوجودات متباينة .
 حاصلة في مواد متفرقة بل متضادة في عالم من العوالم ونشأة من النشآت . ثم تلك الامور باعيان معانيها ومفهوماتها قد تحصل في عالم آخر ونشأة اخرى ، موجودة بوجود واحد بسيط ، على وجه لطيف شريف ، فاضل ، من غير تضاد بينها ولا تراحم ولا مباينة في تحصيلها . كما اشرنا اليه في اثبات الوجود الذهني ، وفي مواضع اخرى من هذا الكتاب . اذا تقرر هذا فنقول : انه لما كان الباري (جل ثناؤه) موجوداً ثابتاً حقاً ، وله صفات كمالية مباينة لصفات جميع ماسواه ، كما أن وجوده مبائن لوجود جميع الموجودات ، لان وجوده واجب بذاته لذاته ، ووجود غيره واجب به لا بذاته ، وذاته مستغنية عن جميع ماسواه ، وجميع ما سواه فاقرة اليه مستفيدة منه بل متقومة به متعلقة الذات بذاته ، فاذن لا يماثل له ولا يشابهه شيء من الاشياء لا في ذاته ولا في صفاته . اى لا في وجوده ولا في كمالاته وجوده من العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات الكمالية ، ومع ذلك فان الوجود مشترك معنوي بينها وبينه . وكذا العلم والقدرة وغيرها من عوارض الوجود بما هو موجود ، فكما ان اصل الوجود حقيقة واحدة - كما تحقق في اوائل هذا الكتاب ، وهي في الواجب واجب بالذات وفي الممكن ممكن وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض - فكذلك قياس سائر الصفات الكمالية للموجود المطلق ، فان العلم حقيقة واحدة وهي في الواجب واجب وفي الممكن ممكن على وزن حقيقة الوجود ، لان مرجع العلم والارادة وغيرهما الى الوجود كما اشرنا اليه الا ان عقول الجماهير من الاذكىاء - فضلا عن غيرهم - عاجزة قاصرة عن فهم سراية العلم والقدرة والارادة في جميع

→ من حيث كونها كالفاعل لها ومنتم ومكمل لها من حيث كونها غايه لها ، وبما هو صورة نوعية للنوع مبدء لآثاره المختصة فلكونه تاماً كاملاً يترتب عليه من الآثار جميع ما يترتب على المبادئ السابقة ، ولا نظواء الكل فيه كانت المقومات والمبادئ السابقة كالشرائط والمصححات كما امر في الصفر الاول - سر قد .

الموجودات حتى الاجبار والجمادات كسراية الوجود فيها . ولكننا بفضل الله والنور الذي انزل الينا من رحمته . نهتدى الى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسب ووزانه وقدره .

وإذا تمهدت هذه الأصول والمقدمات فنقول : الإرادة والكراهة في الحيوان وفيما بمانحن حيوان كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية وهي من الامور الوجدانية كسائر الوجدانيات (مثل اللذة والألم) بحيث يسهل معرفة جزئياتها ، لكون العلم بها نفس حقيقتها الحاضرة عند كل مريد ومكره . ولكن يصير العلم بما هيته الكلية (١) وذلك كالعلم فان العلم بأنية العلم حاصل لكل ذي نفس لحضوره بهويته الو وجدانية عند النفس ، ويصير العلم بهويته الكلية، لانه كالوجود لامية له (٢) بل هو عين الوجود هوية وغيره عنواناً ومفهوماً والوجود كامر لامية له . ولذلك صعب على الناس تحديد هذه الصفات الوجدانية وترسيمها ولاقتران ادراك (٣) جزئيات كل منها بادراك جزئيات اموراً آخر من الكيفيات النفسانية بحيث يشتهب احد الادراكين بالآخر فيصير على

(١) لا يقال اذا صير العلم بما هيته الكلية صير العلم بمعرفة جزئياتها ايضاً لان الجزئى نفس الماهية المعروضة للموارض المشخصة ، لانا نقول : معرفة كونه جزئياً للماهية ينمى بمعرفة مطلب دماء الشارحة لاهل كونه مقدم على المطالب الاخرى . وبوجه آخر ما هو وجداني وجودها وتحققها ، وما احتاج الى التعريف ماهياتها كما ان النفس معلومة حضوراً وان كان للعلم الحضورى بها ايضاً مراتب ولكن معرفة ماهياتها بولاقل جنبها الاعلى هل هو الجوهر او غيره عسرة ولذا اختلف فيه - سقده .

(٢) انقلبت : اذا لم يكن للماهية تمذ العلم بما هيته الكلية لانه متمسر . قلت : المراد انه حينئذ ينمى العلم بفهمه الكلى وما هيته المرضية او المراد بالماهية ما به الشيء هو هو ، ثم انه اذا كانت هذه الصفات راجعة الى الوجود كان تمسر التعريف لانه لا يعرف متعوان خفاء من فرط الظهور - سقده .

(٣) فلاقتران العلم التصورى والعلم التصديق والميل والشوق خلط من فسر الارادى الى مرتبة منهاهى الشوق المتأكد . باعتقاد المنزلة و هو اداعى حقيقة ، وكذا من فسرهما بالميل التابع وغيره - سقده .

النفس تجريد ادراك معنى بعض من هذه الامور الوجدانية كالارادة فيما نحن فيه عن غيرها ليمكن ان يؤخذ عنها ما لها في حد ذاتها ونفس مفهومها من ذاتياتها في الحد ان كان لها حد ولو ازمها المساوية لها ان لم يكن لها حد ولاجل ذلك وقع الخلاف بين المتكلمين في معنى الارادة والكره .

فالاشارة فسروا الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين ، وهي مقابلة للعلم والقدر ، لان خاصية القدرة صفة اليجاد واللايجاد ، و ذلك بالنسبة الى جميع الاوقات و الى طرفي الفعل و الترك على السواء ، و لان العلم بالوقوع تبع الوقوع (١) ، فلو كان الوقوع تبعاً للعلم لزم الدور وظاهر انها مقابلة للحياة و الكلام والسمع والبصر . اقول ؛ وقد علمت ما فيه كذا ما في قولهم : العلم بالوقوع تبع للوقوع ، لانهم ان اردوا به العموم والكلية (٢) فهو ممنوع فان من المعلوم ما يتبعه الوقوع كما مر .

و ذهب اكثر المعتزلة الى ان كلا منهما من جنس الادراك ، ففسروا الارادة باعتقاد النفع ، (٣) والكره باعتقاد الضرر لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك بالسوية . فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لاحد الطرفين يرجح بسببه ذلك الطرف وصار الفاعل مؤثراً مختاراً و اورد عليه انا كثيراً ما نعتقد النفع في كثير من الافعال لا نفعلها ولا نريدها ، ولا نعتقد النفع في كثير منها بل نعتقد ضررها ونريدها ، ولذا ذهب بعض آخر منهم الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع وهو الشوق المفسر بتوقان النفس الى تحصيل شيء و يرد عليه - كما ذكره بعض الفضلاء - ان كثيراً ما يوجد هذا الميل والشوق بدون الارادة كما في المحرمات و قيل : هي شوق متأكد الى حصول المراد .

(١) ولا شيء من الارادة يتبع الوقوع ينتج المطلوب - سرقده .

(٢) لا يخفى ان اثبات المفارقة لم يكن موقوفاً على العموم والكلية ، والظاهر ان يقال : العلم

من المبادئ البعيدة ، والارادة من المبادئ القريبة - سرقده .

(٣) فيه ان الارادة انبعاثها من القوة النزوعية والاعتقاد من المدركة فاين احدهما من

الآخر ، وايضا اعتقاد النفع هو الدامي - سرقده .

وفيه انه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكد كما في الأفعال العادية من تحريك الاعضاء ، وقرعة الاصابع (١) وكثير من الأفعال العينية والجزافية ، وكما في تناول الادوية البشعة وغيرها . وقد يتحقق الشوق المتأكد ولا يوجد الفعل لعدم الإرادة كما في المحرمات والمشتبهات للرجل المتقي الكثير الشهوة . ولاجل ذلك قيل: انها مغايرة للشوق . فان الإرادة هي الإجماع وتصميم العزم وهو ميل اختياري و الشوق ميل طبيعي ، ولهذا يعاقب المكلف بإرادة المعاصي لباشتائها ويرد على قوله : « هو هو ميل اختياري » انه لو كان القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية لاحتاج الى قصد ارادة اخرى ، و لزم التسلسل واجيب بانه انما يلزم التسلسل لو اريد ان الإرادة فعل اختياري دائماً ، وليس كذلك بل قد توجد بالاختيار وقد توجد بالاضطرار ، وسيأتي تحقيق هذا المقام .

قال بعض أهل التحصيل : « ان الإرادة ربما تحصل للحيوان بقدرته بإرادة سابقة منه كالمرتدد في طلب اصلح الوجوه ، فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بفكره الذي هو باختياره ، لينكشف له الصلاح والفساد فيها ، فيحصل له الإرادة بما يراه اصلح ، وهي مكتسبة له . اما اسباب كسبها فهي القدرة على الفكر وإرادته والعلوم السابقة ، فبعضها يحصل ايضاً بقدرته وإرادته ، لكنها لا تتسلسل بل تقف عند اسباب لا تحصل بقدرته وإرادته » انتهى .

ويرد عليه : انه كما ان الإرادة قد تكون بالاختيار فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع والشهوة في امر معين ، ويكرر عرضها على النفس حتى يشئاق اليه ويحرص عليه . ومقصود القائل تحصيل الفرق بين الإرادة والشوق ولم يحصل بما ذكره .

و قال بعض الأذكياء في بيان الفرق بينهما : « لعل الإرادة فينا كيفية نفسانية

(١) بالفاء والراء المهملة والقاف والعين المهملة كدرجة نقض الاصابع بحيث يظهر منها صوت . ثم عدم الشوق في الأفعال المادية ممنوع ، فان الجري على مقضى المادة لذيق خلافتها ممل ، وانها مسبوقه بقصد وشوق وتخيل لها ، ولكن لمرعة ذوالها ربما يتوهم عدمها - سقده .

موجبة للفعل مغائرة للشوق الذى هو توقان النفس الى حصول المطلوب ، اماً اولاً فلان الشوق الى الفعل لا يوجد الفعل البتة وان بلغ الشوق الى كماله كما فى الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرمة اذا غلبه الشوق الى نيل لذة محرمة ، وربما يوجد الفعل مع شوق ضعيف . واما ثانياً فلان الشوق قد يتعلق بالضدين كما يشاق النفس الى الحركة الى جهتين مختلفتين ، احديهما للقاء محبوبه ، والثانية للغلبة على عدوه . ولا يتعلق الارادة بضدين ، حتى قيل : ان ارادة احدا الضدين عين كراهة الضد الاخر . اما ثالثاً فلاننا نحكم بنبوت الارادة بديهية فى مواضع مع الشك فى نبوت الشوق . كما اذا شاهدنا من يتناول الدواء المر البشع فاننا نعلم ضرورة انه يريد له ولا نعلم ضرورة ان له شوقاً اليه (١) ، وان اثبتنا له شوقاً فانما يكون بالتأمل والفكر فهما متغايران . انتهى ما ذكره .

اقول لملك . لو اخذت القطانة بيدك واحطت علماً بما سبق من الكلام . علمت ما فى كلام هؤلاء الاذكياء الاعلام من وجوه الخلل و الخبط ، و مبناها فى الاكثر على انهم زعموا ان الارادة فى كل ذى ارادة بمعنى واحد متواط كما فهموا الوجود ايضاً هكذا ، وليس الامر كما زعموه ، بل الارادة فى الاشياء تابعة لوجودها و كما ان حقيقة الوجود مختلفة بالوجوب والامكان والغنى والحاجة والبساطة و التركيب والصفاء والكدورة والتجرد والتجرم و الخلو عن شوائب الاعداء و الجملات و الامتزاج بها ، و يكون بعضها خيراً محضاً (٢) لا يتصور فيه شربة اصلاً ، و بعضها

(١) اقول بل نعلم ضرورة ان له شوقاً عقلياً اليه وان لم يكن لمشوق حسي ذوقى اليه . بل كراهة ذوقية ، ولذا يمكننا ان نقبل دليله ونقول : اننا نعلم ضرورة انه كاره له . والحاصل انه الى الدواء الجيد الطعم شوقان ، والى البشع شوقاً حقيقياً . س . قد .

(٢) لم يكن فى التنظير لنوان الارادة بعنوان الوجود بل اضاف الى الوجود عنوان الخير فى هذه الفقرات ، وعنوان اللذة فيما يأتى بعد اسطر من قوله : : والوجود فى كل شيء محبوب لذيقه ليكون انسب و اوفق ، ويكون تنظير الارادات بالمرادات ، بل مراتب هذه بينهما مراتب تلك ، والوجود الطبيعي كما انه محبوب كذلك محبذ له شوق بسيط فكما انه الارادة بمعنى -

ملزومة للشروط الكامنة في خيارياتها . وهي بحسب اعتبار عقلى ومرتبة من مراتب الواقع لافى اصل الواقع و بعضها مستلزمة للشروط الثابتة لها في متن الواقع وحق الاعيان كالامكانات والاستعدادات المنفكة في الاعيان الخارجة عن العمليات والتحصيلات على تفاوتها بحسب تلك الشروط التي هي الاعداد للملكات والقوى للعمليات الى ان يهوى الشيء في النزول الى حاشية الوجود والسقوط الى هاوية الكثرة والشرية ، حيث يكون الفعلية فعلية القوة ، و الوحدة وحدة الكثرة ، و التحصل تحصل الاتحاصل . و التعين تعين الابهام . على ان مفهوم الوجود العام معنى واحد في الجميع ، فكذا حكم الإرادة والمحببة فانها رفيق الوجود ، و الوجود في كل شيء محبوب لذيد ، والزيادة عليه ايضاً لذيدة ومطلوبة ، فالكامل من جميع الوجود محبوب لذاته ومريد لذاته بالذات ، ولما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض ، وهي محبوبة له بالالذات ولكن بالتبعية والمرض واما الناقص بوجه فهو ايضاً محبوب لذاته لاشتمالها على ضرب من الوجود ، ومريد اما يكمل ذاته بالذات ، واما لما يتبع ذاته فحاله كما مر من انه مريد له بالعرض فثبت أن هذا المسمى بالإرادة او المحبة او العشق او الميل او غير ذلك سار كالوجود في جميع الاشياء ، لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره ، او لاختفاء معناه هناك عند الجمهور ، او عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك ، كما ان الصورة الجرمية عندنا احدى مراتب العلم والادراك (١) ولكن لا تسمى بالعلم الا صورة مجردة عن ممازجة الاعداد والظلمات المقتضية للجبهالات : التفلات اذا تقرر هذا فنقول : الإرادة والمحببة

المرادية كذلك ارادة بمعنى المريدية . والحاصل انه كما ان الارادة (بمعنى المرادية) والعشق (بمعنى المشوقية) ساديتان في جميع الاشياء كذلك الارادة بمعنى المريدية والعشق بمعنى الماشقية - س قدم .

(١) هذا نص منه على انه يرى العلم مساوقاً لمطلق الوجود ، فهو عند حقيقة مشككة تشمل الجميع ، غير ان الصور الجرمية لا تسمى باسم العلم وان كان لها نصيب من مطلق الحضور بمعنى الظهور والوجود قبال عدم المطلق ، او نصيب من الحضور بحضور صورها المجردة ، وبهذا ينسب قوله (قده) في مواضع اخرى : وان العلم يساوق الوجود المجردة . طمد ظله .

معنى واحد كالعلم ، وهى فى الواجب (تعالى) عين ذاته ، وهى بعينها عين الداعى وفى غيره ربما تكون صفة زائدة عليه وتكون غير القدرة وغير الداعى كما فى الانسان فانها كثيراً ماتفتك عن قدرته التى هى بمعنى صحة الفعل (كالمشى والكتابة وغيرهما) وتركه . وهى ابناً غير الداعى الذى يدعو الى فعله كالنفع المتوقع من فعل الكتابة مثلاً او على تركه كالضرر المترتب على فعلها . فهذه الثلاثة (اعنى القدرة و الإرادة و الداعى) متعددة فى الانسان بالقياس الى بعض افعاله ، متحدة فى حق البارى (سبحانه) وكلها فيه عين الذات الاحدية ، وفى الانسان صفات زائدة عليه . وانما خصصنا تعدد هذه الثلاثة فيه بالقياس الى بعض افعاله لانها قد تكون بالقياس الى ضرب من افعاله الباطنية شيئاً واحداً كالتدابير الطبيعية والتحريكات الذاتية مثل التغذية والتنمية والتوليد (١) و غير ذلك ، كما لا يخفى عند البصير المتأمل فى حكمة الله فى هذا العالم الصغير وكيفية الترتيب البديع والصنع المنيع و النظام الشريف الذى روعى فيه واددع فى قواه .

ثم نرجع ونقول: ان الانسان لكونه مخلوقاً على صورة الرحمن لا يصدر عنه فعل خارجى او حركة خارجية بالقصد الاوينشأ مبدئاً من ذاته، ويقع له المرور على سائر مراتبه وقواه المتوسطة بين النفس وبين مظهر افعالها وآلة تحريكاتها. وتلك القوى ومواضعها من الارواح البخارية والاعضاء بمنزلة عالمى الملك والملكوت فى الانسان الكبير، وهذا الملكوت كنظيره فى أن بعضه اعلى كالعقل العملى (٢) والوهم والمتخيلة (٣)،

(١) انقلت : هذه الافعال ليست عن شعور و ارادة فضلا عن المبينة ، فانها صادرة عن القوى والطبائع . قلت: هذه القوى ايدى عمالة للنفس ، بل درجات فاعليته ، والنفس عين الشعور و المشية وان مثل بانها مائل و الارادة العقلية عن مجرد فلمع قدرته و ارادته الذاتية . كما قال (قده) فى مواضع اخرى لكان اولى ، وهنالك انشاء الصور الغيالية - س قده .

(٢) واما العقل النظرى فهو من مقام ذاته . وايضا الكلام فى مبادئ الفعل والنظرى أجمل من ان ينطبق بذاته بالفعل لتجرده التام وسمته واستواء نسبتة الى جميع الافعال وعدم التخصص من قبله - س قده .

(٣) من حيث استعمال الوهم اياها فى تركيب الصور الوهمية ، وامان حيث استعماله اياها -

وبعضها اسفل كالخيال والحس المشترك وقوتى الشهوة والغضب وما يتلوهما من القوى المحركة المباشرة للتحريك المميلة للأعضاء ، وكذا هذا الملك كظهيره فى ان بعضه احكم والطاف كالارواح الدخانية (١) على طبقاتها فى الشفيف والنورانية بمنزلة الافلاك المتفاوتة فى الصفاء واللطافة وهى مواضع الصور النورية الكوكبية كما ان هذه الارواح محال القوى الحيوانية والطبيعية ، وان بعضه بخلاف ذلك كالاعضاء المفردات المركبة التى هى بمنزلة العناصر وما يتر كبحنها على ما يطول شرحه ، وليس هذا المقام مقام تفصيله والغرض ان الانسان اذا قصد الى احداث فعل او حركة منه فلا بد لمن علم هو تصور ذلك الفعل والتصديق بفأدته ثم لا بد لمن ارادته وعزم له ، ثم لا بد لمن شوق اليه ثم لا بد له من ميل فى اعضائه الى تحصيله ، فبالحقيقة هذه الامور الاربعة (اعنى العلم والارادة والشوق والميل) معنى واحد يوجد فى عوالم اربعة يظهر فى كل موطن بصورة خاصة تناسب ذلك الموطن فالمحبة اذا وجدت فى عالم العقل كانت عين القضية والحكم كعالم القضاء الالهى واذا وجدت فى عالم النفس كانت عين الشوق . واذا وجدت

لا فى تركيب المور الخيالية فممدود من الملوكات اسفل ، ثم وقوع حديث التطبيق فى البين لبيان انه كما ان الفيض الدار على تلك الوسائط الى الادانى لمر واحد فى الانسان الكبير ويكتسب فى كل موطن حكمه كذلك الارادة شى عواحد يمر على مراتب النفس حتى يصير فى التنزل ميل الارخاء والجذب الذى فى الضلات كالميل الطبيعى المنبت من الطبايع المحركة ، فتلك الارادة شى واحد صار فى الجميع وفى كل بحسبه - سقده .

(١) فى التفسير « بالدخانية » سمع ان المشهود الروح البخارى وقدر آتفا - اشارة الى تطبيقا من هذه الجهة ايضا كما ورد فى القرآن والنورانية وغيرهما ان السماء دخان ، ووجه ان السماء بمنزلة الروح الدخانى فى بدن الانسان الكبير ، وان سماء الانسان الصغير وهو روحه البخارى دخان . ثم ان المراد بطبقاتها الارواح الثلاثة (اعنى الروح النفسانى السماوى والروح الحيوانى القلبى ، والروح الطبيعى الكبدى) والمجاوى للاول الاصواب ، ولثانى الشرائين ، ولثالث الادرءة ، فالاول (اعنى الروح السماوى) اشرف والطف من القلبى ، وهومن الكبدى . ثم الروح الدماغى مافى مؤخره اشرف مافى وسطه و مافى وسطه اشرف مافى مقدمه ، وكذا مافى مؤخر المقدم مافى مقدمه وقس عليه - سقده .

في عالم الطبيعة كانت عين الميل فاذا تبين و تحقق عندك ما ذكرناه انكشف لديك ما في كلام هؤلاء المحجوبين عن درك الحقائق من الصحة والصواب بوجه والفساد والخطاء بوجه او وجوه فمن فسر الارادة باعتقاد النفع صح كلامه من حيث لا يشعر وبوجه دون وجه ' ومن فسرهما كالاشاعة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين - وهي غير العلم والقدرة - صح ما ذكره من جهة دون اخرى ، وفي موضوع دون آخر ومن قال : انها شوق منا كدالي حصول المراد صح ان لم يرد الكلي والعموم ومن ذهب الى انها ميل يتبع اعتقاد النفع صح ايضاً في مرتبة دون اخرى . و انتكسك بعض هذه المعاني عن بعض في حق الانسان لا ينافي اتحادها في حق الله ، وكون القدرة في حقنا عين القوة الامكانية والاستعداد البعيد لا ينافي كونها في حق الله عين الفعلية والايجاب ، فالقدرة ههنا امكان وفي الباري وجوب بالذات ، لانها عين العلم بالنظام الائم والحكمة المقتضية والقضاء الحتمي . فافهم واغتم واستقم يا حبيبي ! واتبع الحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله والله ولي التوفيق .

(الفصل ٨)

في دفع ما اورد على اتحاد هذه الامور في حق (تعالى) وفي كون الارادة القديمة سبباً لايجاد الحوادث

فمن الشكوك الموردة أن ارادة الله تعالى لا يصح ان تكون عين علمه لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء اذ لا يريد شراً ولا ظملاً ولا كفرأ ولا شيئاً من القبائح والآثام ، فعلمه متعلق بكل شيء ولا كذلك ارادته ، فعلمه غير ارادته . وعلمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته (تعالى) فهذه شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية (رضي الله عنهم) على اثبات أن الارادة زائدة على ذاته (تعالى) .

والجواب (١) ان فيضه وجوده يتعلق بكل ما يعلمه خيراً في نظام الوجود

(١) لا يخفى عليك انه لا حاجة في الجواب الى ما تكلف به المصنف . فان المورد انما اشبه عليه مقام المفهوم بالمصدق ، فان صحة التعبير في العلم بانه (تعالى) عالم بكل شيء وعدم صحة التعبير في الارادة بانه يريد لكل شيء - كما ذكره المبتدئ لنا هو بالنظر الى اختلاف العلم والارادة مفهوماً ، واما بالنظر الى المصدق فنسبته الى المعلوم والمرادواحدة

فليس في العالم الامكاني شيء مناف لذاته ولا لعلمه الذي هو عين ذاته ولا مرغبر مرضى به ، فذاته بذاته كما أنه علم تام بكل خير موجود ، فهو ايضاً ارادة ورضا لكل خير الا ان اصناف الخيرات متفاوتة وجميعها مرادة له (تعالى) مرضى بهاله ، فحرب منها خيرات محضة لا يشوبها شرية واقعية الا بحسب امكاناتها الاعتبارية المختلفة تحت سطوع النور الالهي الوجوبي على تفاوت مراتبها في شدة النورية الوجودية وضعفها ، و ضرب منها خيرات يلزمها شرية واقعية لكن الخير فيها غالب مستول و الشر مغلوب مقهور ، وهذا القسم ايضاً مراد لا محالة واجب الصدور عن الجواد المحض والمختار لكل ماهو خير ، لان في تركه شرأ كثيراً ، والحكيم لا يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل واما الشر المحض والشر المستولي والشر المكافي للخير فلا حصول لاحد من هذه الثلاثة في هذا العالم فلم يرد الله شيئاً منها ولم يأذن له في قول « كن » للدخول في حريم الكون والوجود ، فالخيرات كلها مرادة بالذات و الشروط القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريد بها هي لوازم تلك الخيرات ، لا بماهي شرور ، فالشروط الطفيفة النادرة داخلة في قضاء الله بالعرض (١) وهي مرضى بها كذلك .

- الا ترى غيرهما من المفاهيم ؟ فانه يصدق عليه انه حي عليم قدير سميع بصير مع ان كلهما مفقوتان من حيث التعلق ، فلا يقال انه يسمع المبصرات ولا العكس كما ان مفهوم الحيوة فيه (تعالى) لا يتعلق بما سواه ، وبالعجلة ، لا يستعمل شيء من تلك المفاهيم في مورد الاخر مع انه لو نظر العقل بين البسيرة رأى انه (تعالى) بجميع ذاته المقدسة منطبق عليه كل واحد من تلك المناوين فهو قادر بجميع ذاته كما انه حي بجميع ذاته وهكذا في غيرهما من اوصافه ، فهو يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع فلا جهة وجودية هناك تكون خالية من جهة وجودية اخرى فافهم - اد .

(١) هذا لانحسب بمادة الشبهة ، اذ قد تقرر حينئذ هكذا : و علم الله تعالى يتعلق بكل شيء بالذات و ارادته لا يتعلق بكل شيء بالذات ، والجواب ان الشروط بماهي شرور بالحد الفاعل الصناعي كما لا تتعلق بها الارادة كذلك لا يتعلق بها العلم لكونها اعداماً ، وهذا لا يتنافى تعلقهما بالذات بها بماهي شرور بالحمل الاولى الذاتي فقط . س قد .

فقله (تعالى): «ولا يرضى لعباده الكفر» وما يجري مجرا من الآيات معناه ان الكفر وغيره من الباطن... منى بهاله في انفسها (١) وبما هي شرور ولا ينافي ذلك كونها مرضياً بها بالتبعية والاستجرا او نقول: سبيل آخر: ان وزن الإرادة بالقياس الى العلم ووزان السمع والبصر بالقياس اليه ، وكودان ، كلام بالنسبة الى القدرة فالعلم المتعلق بالخيرات ارادة ، كما ان المتعلق منه بالمسموعات سمع ، وبه... ان بصرو كما ان القدرة المتعلقة بالاصوات والحروف على وجهه ، تكلم . وهذا لا ينافي كون الارادة عين العلم ، فذاته (تعالى) علم بكل شيء ممكن و ارادة لكل خير ممكن ، كما انه سمع لكل مسموع ، و بصر بالنسبة الى كل مبصر ، وقدرة على كل شيء ، وبالقياس الى نوع من الاصوات والحروف تكلم او كتابة فهذا طريق آخر في حل هذه الشبهة والاول اولى (٢) .

فمنها ان الله تعالى اوجدا اوجد من الحوادث في وقت معين لاقبله ولا بعده فلا بد لهذا التخصيص من مخصص وليس هو القدرة لتساوي نسبتها الى جميع الاوقات ولا العلم لما ذكرنا ، فهذا المخصص هو الارادة لا القدرة والعلم ، فثبت ان الارادة

(١) الاولى أن يجاب عنه بأن المراد بالرضا ونحوه في الايات الرضا التشريعي ، و الكلام في الرضا ، التكويني والارادة التكوينية ، وما ذكره (قده) حق لكنه بعيد عن ظاهر الايات . ط مدظله .

(٢) والفرق بين الوجهين أن الاول منع لقول الخصم «لانه يعلم كل شيء ولا يريد كل شيء» ، ببيان أنه يريد كل شيء كما يعلم كل شيء . والوجه الثاني منع لقوله بديان المنافرة بين العلم والارادة : «ان علمه عين ذاته فارادته صفة زائدة على ذاته» وتقريبه أن المنافرة لا توجب زيادة احدهما على تقدير عينية الاخرى لم لا يجوز ان يكون مفارتهما من قبيل مفارقة السمع والبصر للعلم ؛ بان يكون التفاوت بينهما بالسمة والضيق باختلاف الاعتبار ، فالعلم متعلق بكل شيء ، والارادة هي العلم بالشيء الذي هو خير كما ان العلم مطلق والبصر هو العلم المتقيد بالمبصرات و لعل الوجه في كون الوجه الاول أولى أن في الوجه الثاني ايهام تسليم عدم تعلق الارادة ببعض الاشياء الموجودة مع ان الواقع خلافه فان الموجود من الاشياء خير في وجوده والارادة متعلقة به . ط مدظله .

مغايرة لتينك الصفتين .

و الجواب اما بالقض واما بالجل اما الاول فلا : لا يبالى بالام الى تخصيص نفس الارادة بالوقوع من اللاوقوع . اذ عر في هذا الوقت دون غيره من الاوقات وبالجمله هذه الارادة . كانت قديمة لزم تخلف المراد عنها وان كانت حادثة يرد الى علة تخصصها بهذا الوقت دون آخر ، و يجرى الكلام في مخصص المخصص وهكذا الى لانهاية . واما الثاني فلانا نقول : الارادة صفة واحدة (كالتقديره والعلم) تتعلق بالاشياء على ترتيب سببي ومسببي ، وكلما يصحح صدور المقدورات الكثيرة المختلفة بحسب الحقائق وبحسب الاعداد و الاوقات عن فاعل واحد احدى الذات احدى الصفة فهو يصحح صدور المرادات الكثيرة المتخالفة ذاتاً وعدداً ووقناً عن ارادة واحدة بسيطة وقد بين كيفية ذلك الصدور في موضعه (١) و تصدى لذلك الموحدون المعنونون بالمحافظة على اعتقاد التوحيد و حراسة القلوب عن الوقوع في الالحاد والنشريك .

واما ما قيل في دفع الوجه الاول : لعل شأن الارادة تخصيص كل حادث بالوقت الذي حدث فيه ، وليست لها صلاحية تخصيصه بوقت آخر فيستغنى عن مرجح آخر فهو مردود بان مثل هذا يجرى في القدرة ايضاً وايضا اذا وجب له ان يريد في هذا الوقت ايجاد الممكن وامتنع له التغير في الارادة كان موجبا لامختاراً وايضاً اذا كان لهذا الوقت خاصية هي ان ارادة الله لا تصلح للتخصيص الحادث فيه فليجز مثل ذلك في القدرة ، وليجز ان يكون هذا الوقت مؤثراً في تخصيص الحادث .

لا يقال : ان الاوقات لما تساوت (٢) في الحقيقة لتشابهها في اجزائها لم يترجح بعضها الصلاحية التخصيص للايجاد على بعض الانضمامه حكمة ومصلحة مختصة والفعل

(١) من ان اختلاف الانواع الابداعية ذاتية لبطلان الجمل التركيبي ، ومن تصحيح ربط

الحوادث اليومية بالتقديم بسبب الحركة الوضعية الفلكية . س قد .

(٢) فيه انها وان تساوت في الماهية الا انها مختلفة بالهوية فيجوز الترجيح والتخصيص

بسبب ذلك . س قد .

الذي ينبع الحكمة المصلحة انما يكون بالإرادة لا نقول : الكلام عائد في كون بعض اجزاء الزمان متضمناً لحكمة اليجاد دون غيره مع تساويها في الحقيقة . وإيضاً حكمة الله لا تتبع تخصيص جزء الزمان لو فرض تخصيصه ' بل تخصيصه بامر - وكذا تخصيص سائر الاشياء بخواصها ولوازمها - ينبع حكمة الله وعلمه وإرادته التي هي عين علمه ولا استبعاد في كون العلم نفسه سبباً لصدور الاشياء ووجودها كالماشي على جدار دقيق العرض اذا تصور السقوط يسقط بنصوره . وعدم هذا القيل تأثير بعض النفوس بالهمة والوهم ، وكذا اصابة العين التي علم تأثيرها باخبار الوحي والسنة ، من قوله تعالى : « وان يكاد الذين كفروا ليزلqونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر » ومن قوله (ص) : « العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر » واذا جاز ان يكون العلم الضعيف البشري مؤثراً في وجود المعلوم فالاولى ان يجوز ذلك في العلم الازلي الذي لمنشئ العالم من عدم السرف .

قال بعض المتأخرين : كما ان العلم العقلي البسيط فينا يصير مبدءاً لتفصيل الصور العلمية الكلية في نفوسنا ، ولتفصيل الصور الجزئية في خيالنا . فان الملكة الحاصلة في انفسنا من مزاوله العلوم وتكرر المسائل يصير سبباً لحضور تلك المسائل ووجودها بالتفصيل في نفوسنا واذناننا ، وانما تبقى موجودة حاضرة بالنفات النفس اليها حتى لو ذهلت النفس عنها طرفه عين غابت وانعدمت كما حقق في موضعه - فكذلك العلم البسيط الازلي الذي للباري (تعالى) بالممكنات الذي هو عين ذاته المقدمة سبب لوجود الممكنات مفصلة في الخارج ، حاضرة عنده غير غائبة ، فان وجودها عنه في الخارج عين حضورها عنده فيه ، فنوات الممكنات بالحقيقة صور علمية للباري (تعالى) متحققة بالروابط العلمية التي لها معه بحيث لو انقطت هذه الروابط - ولو طرفه عين - لم يبق للممكنات عين ولا اثر . وقد علمت من طريقنا من كون الموجود هو الوجود وكون الوجود عين العلم ، فالروابط الوجودية للاشياء اليه (تعالى) هي بعينها الروابط العلمية اليه ، والعلم فيه (سبحانه) ، عين الإرادة فتلك الاشياء كما انها وجودات و موجودات صادرة منه كذلك علوم ومعلومات له

(تعالى) وكذلك ارادات و مرادات حاصلة من الوجود الواجبي و العلم الازلي و الارادة السرمدية على ترتيب ونظام ، به يصح صدور الكثير كما في حصول مراتب الاعداد والكثرات من الوحدة على ترتيب ونظام ، لولم يكن لم يمكن حصول الكثرة منها ، فان الوحدة أبعد الاشياء عن الكثرة ومع ذلك تنشأ منها وتحصل عن تكررها . فنأمل فيه وتدبر .

ومنها : ان الباري لو كان مريداً لخلق العالم فاما ان يريد خلقه في جميع الاوقات ، فيلزم قدم العالم بل قدم كل حادث ، واهل الحق قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه . على انه لو كان قديما امنع القصد الى ايجاده لان قصد ايجاد الموجود ممتنع . واما ان يريد تخصص خلق العالم بوقت معين ، فذلك الوقت لم يوجد في الازل والاعاد الى القسم الاول ، فهو حادث بعد ان لم يكن بارادته ، فاما انه اراد خلقه ازلا وابدأ (١) فيلزم قدمه . اوفى وقت معين - وننقل الكلام اليه - فيلزم اشتراط كل وقت بوقت آخر ويلزم التسلسل .

و الجواب انه (تعالى) اراد بارادته القديمة ايجاد نفس الوقت المعين بعد العدم ، لانه اراد ايجاده في وقت معين حتى يلزم التسلسل . و بالجملة : انه اراد بالارادة القديمة ايجاد كل العالم واجزائه وجزئيات اجزائه (٢) في اماكنها واوقاتها المخصوصة ، و اراد ايجاد الاوقات بهوياتها المخصوصة لافى اوقات اخرى ، و كذا اراد ايجاد الاماكن بهوياتها المخصوصة لا في اماكن اخرى . وذلك لان تخصيص الحادث بوقت خاص يفتقر الى ذلك الوقت ولا يفتقر ذلك الوقت في تخصصه الى شيء آخر غير الارادة القديمة ، لان التخصص الحدوثي فيه عين ذاته وهويته ، و الذاتي.

(١) اي اما انه اراد خلق ذلك الوقت لافى وقت بقرينة ما بعده ، وليس المراد ما هو ظاهره حتى ينافي فرض عدم وجوده في الازل و حدوثه بعد ان لم يكن . و حينئذ التسلسل اجتماعي لاتماقبي حتى يمنع بطلانه على منذهب الحكماء - سقده .

(٢) فيه اشارة لطيفة الى ان العالم بالنظام الجملي (وهو الانسان الكبير) شخص واحد ، اما الاشخاص والجزئيات لماهيات اجزائه كالانسان والفرس وغيرهما - سقده .

للشيء غير معلل بامرولا يفتقر الا الى الجاعل له جعلاً بسيطاً . وهكذا حكم الامكنة في تخصصاتها المكانية . و اما قوله : « لو كان قديماً امتنع القصد الى ايجاده » فيه ما لا يخفى من المنع الا ان يريد بالقصد ما يجري في العادة لاما هو معنى الارادة القديمة عند اهل التحقيق .

و منها انه (تعالى) لو كان مريداً لايجاد العالم في وقت ، فاما بازادة قديمة او حادثة . فعلى الاول يمتنع لاوقوع العالم حين وجد فيه ، لاستناده الى ارادة قديمة ممتنعة الزوال فيكون الباري موجباً لا مختاراً ، حيث يمتنع عليه الترك وايضاً بعد وجود العالم ، اما ان يبقى الارادة متعلقة بايجاده اولاً ، وعلى الاول يلزم القصد الى ايجاد الموجود وعلى الثاني يلزم زوال القديم وعلى الثاني يلزم التسلسل والدور . ويجاب عنه بان ارادته قديمة ويمتنع لاوقوع المراد و لا يلزم الايجاب ، اذ الموجب ما لا يكون لارادته مدخل في الفعل على ما مر غير مرة والحاصل : ان الموجب (١) المقابل للمختار ما يجب عليه الفعل لاما يجب عنه الفعل ، ولذا قيل : « الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يؤكده » ونقول ايضاً : ان بقاء ارادة وجود العالم ليس بان يريد الله (تعالى) اخراجه من العدم مرة اخرى حتى يلزم ايجاد الموجود و ارادة المراد ، بل كما مر ذكره في حاجة الممكن في بقاءه الى الموجد الحافظ ، فالممكن لما كان الامكان والافتقار لازمين لذاته ابدأ فهو في كل آن يفتقر الى موجد قديم بل الى محدث في كل آن على ما هو طريقتنا في هذا العالم الزماني الكوني المتجدد

(١) اي لا الموجب بمعنى المحكوم عليه بايجاب فعله . لان فعله اوجب فوجب فوجد وقوله « ما يجب عليه الفعل » يرد على ظاهره ان المتكلمين الهارب عن الايجاب معقنهم كما قالوا بالوجوب عتقا لواء الوجوب عليه كوجوب اللطف عليه (تعالى) ، والباري ليس موجبا اللهم الا ان يقال : معنى قول المصنف : « ما يجب عليه الفعل » ان من قاهر كما هو مقتضى كلمة « على » فيكون موجبا (بالفتح) كالطبايع ، لا ما يجب عنه الفعل بقدرته واختياره بمقتضى مقدمة « الشيء » مالم يجب له وجوده فيكون موجبا (بالكسر) والحكماء اطلقوا عليه (تعالى) لفظ الموجب (بالكسر) وللمجانسة اللفظية نسب اليهم اطلاق الموجب (بالفتح) حاشاهم عن ذلك - س. قده .

الحدوث المتدرج الكون وقديرهن على ان المحدث المقيم للعالم هو البارى الفيوم القديم العليم جل ذكره .

ومنها : ان لقائل ان يرجع ويقول : ان ارادته باحداث حادث ، اما ازالة اوحادثة ، وعلى الاول فاما ان يبقى تلك الارادة بعد زوال ذلك الحادث بعينها اولاً . ومع البقاء فاما ان يتعلق بوجوده حال انعدامه فلزم تخلف المراد عن ارادته وان لا يكون انعدام ذلك الحادث بارادته ، واما ان تتعلق بوجوده حين وجد وهو غير معقول ، اذ لا يعقل تعلق الارادة فى الحال بوجود المراد أمس ، ومع زوالها يلزم زوال القديم ، وهو محال على ان ارادة الله (سبحانه) عين ذاته ، وعلى الثانى احتاجت الارادة الى ازالة اخرى ويلزم التسلسل . وايضاً يلزم كونه محلاً للحوادث ومورداً لتعاقب الصفات ، وان يستحيل من صفة الى صفة وما هذا شأنه فهو مادة جسمانية ، فيكون اله العالمين جسماً . تعالى عما يقوله الظالمون الملحدون من الذين زعموه محلاً للإرادات المتعاقبة علواً كبيراً .

فنقول : ان هذه الشبهة ونظائرها انما نشأت من قياس ارادته الى ارادتنا ، وتوهم كونها عزماً واجماعاً على الابداع ، ومن توهم أن الزمانيات متصفة بالحضور بعد الغيبة وبالوجود بعد العدم بالقياس الى ذاته و علمه و ارادته . و ليس الامر كذلك . فانه (سبحانه) لما علم ازالة سلسلة الوجود وجملة النظام الاتم وروابط بعضها الى بعض من بدو وجوداتها الى غاياتها ومن مقدمها الى ساقنها وعلم أن وجودها على هذه الهيئة المعينة مما ينبغى ان يصدر عنه و يقع فى الكون بعنه هذا العلم القديم الذى هو عين ذاته المريدة الى ايجاد كل ما وجد وابداع كل ما ابدع و افاضة نور الوجود على اعيانها واخراجها جملة من حد العدم وممكن الاختفاء الى حريم الوجود ومنصة الظهور . وهذا العلم كهذه الارادة شىء واحد سرمدى ثابت الوجود والوجوب له ازلاً وابدأ من غير تغير و تعاقب لافى ذات العلم والارادة ولا فى تعلقهما كما توهمه المتكلمون ، لانهما عين ذاته . ومبدء الصفة الاضافية اذ اثبت كانت الاضافات والتعلقات ايضاً ثابتة .

ومنها : ان ارادته مما يجب به الفعل اذ لو لم يجب بهالم يوجد بها كما علمت . ثم انه بعد تعلق الإرادة لا يبقى في صرافة الامكان ، لامتناع تخلف المراد عن ارادته و ارادته على ما هو التحقيق عين ذاته ، فبالنظر الى ذاته يجب ان يوجد العالم ، فيكون العالم من لوازم ذاته ، فنسبة العالم اليه نسبة الحرارة الى النار ونسبة الضوء الى الشمس على ما يرى ظاهراً بل كنسبة الزوجية الى الاربعة ، واذا كان كذلك كان البارئ موجباً لامختاراً اذ لا معنى للموجب الا ما يجب الفعل والايجاد نظر الى ذاته ، ويكون القول بكونه مريداً مجرد تسمية واطلاق لفظ من غير تحقق المعنى المسمى به.

و يدفع بما قد تكررت الاشارة اليه من ان ذاته (تعالى) عين الإرادة والرضا (١) فيه . الحقيقة يكون الإرادة مبدء صدور الفعل ، وهذا اجل ضرور كون الفعل حاصلًا بالإرادة ، ومن انه فرق بين الوجوب عنه والوجوب عليه ، ومن ان ذاته وان كان امراً بسيطاً هو عين ارادته لكن ذاته ذات يعتبر فيها روابط و مناسبات مع هويات الممكنات وله بحسب معاني صفاته واسماؤه نسب و اضافات مع اعيان المهيئات الثابتة في الازل في حده علمه الاجمالي وعقله البسيط بوجه والمفصل بوجه اما البساطة والاجمال فبالنظر الى هويته الوجودية التي لا تركيب فيها اصلاً بوجه من الوجوه لا عقلاً وذهناً بحسب التحليل العقلي ، ولا عيناً وخادجاً بحسب التعدد الخارجي ، فالاول كالمركب العقلي من الجنس والفصل والماهية والوجود ، والثاني كالمركب من المادة والصورة او ما يجري مجراها وبالنظر الى معاني صفاته ومفهوماته اسمائه كان العالم الربوبي والصقع الالهي كثيراً جداً بحيث لا تتنلم بتلك الكثرة احدية الحق وبساطته وهذا امر عجيب جداً الا انا اوضحنا سبيله من الاصول التي قررنا بنيانها واحكمنا برهانها فنقول : اذا اخذت ذاته باعتبار انضمام هذه الروابط والمخصصات التي يعبر عنها بالخزائن - كما في قوله « ان من شيء الا عندنا خزائنه

(١) قد جعل ما هو مناط الشبهة مناط الدفع ، فان للإرادة (كنظامها من العلم والقدره

وغيرهما) عرضاً عربضاً ففي مرتبة كيفية نفسانية بل معنى مصدرى اضافي ، وفي مرتبة واجب لذاته ، فكما ان اجل ضرور كون الفعل بالإرادة فله كذلك اجل ضرور الإرادة ارادته . س. قد

وما ننزله الا بقدر معلوم» - وجب لها الابداع ، و كان مريداً لواحدة واحدة من حقائق الممكنات و لواحد واحد من اعدادها واشخاصها الزمانية والمكانية كل في وقته ومكانه ، و اذا اخنت ذاته بذاته - من غير اعتبار هذه الروابط المخصصة التي قديعبر عنها بالارادات (١) او التعلقات او التوجهات - فذاته بدون اعتبارها لم يتخصص بها مخلوق عن مخلوق (٢) ولم يتميز ممكن عن ممكن ، فلا يجب عند ذلك صدور الفعل عنه ، فلم يلزم كون نموذجاً الامع اعتبار تلك الروابط فصدق ان ذاته يفعل الاشياء بالارادات المنضمة اليه ، فذاته بحيث يصدر عنه بحسب كل ارادة خاصة ممكن معين ومخلوق خاص .

و منها انه قد وقع في بعض احاديث ائمتنا المطهرين المعصومين عن نسبة الخطأ والنقص (سلام الله عليهم وعلى آبائهم) حسب ما نقله عنهم اساطين الرواية و الحديث كالشيخ الاجل «محمد بن يعقوب الكليني» في «الكافي» و «الصدوق ابن بابويه القمي» في كتاب «التوحيد» و «عيون الرضا» ضاعف الله قدرهما من حدوث الارادة والمشيئتهما من صفات الفعل لامن صفات الذات . وهذا بظاهره يناهى كون الارادته تعالى عين ذاته . واجاب عنه شيخنا واستادنا سيد اعظم المجدين دام ظله العالي ان الارادة قد يطلق (٣) ويراد به الامر المصدري

(١) ان قلت : الروابط كانت نسب معاني الاسماء والمفاتيح الى الايمان الثابتة والارادة واحدة من الصفات ، والمريد واحد من الاسماء ، فكيف يكون جميعها اوجميع نسبها ارادة؟ قلت: المراد بالارادات : اقتضائات الصفات ، و استدعاءات الاسماء مقتضياتها ، والارادة ايضا الاقتضاء والاستدعاء - س.قده .

(٢) اذ مخلوق معين تميها نوعياً او شخصياً ، بل المنسوب الى ذاته بذاته الفعل المطلق والنور المجرد من النسق كما قالوا : «سبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» فلا يرد انه على هذا يكون باعتبار ذاته صفة الصدور واللامدور فكيف انكر على من صح تفسير القدرة بالصفة بهذا الاعتبار ؟ - س.قده .

(٣) توجيه حسن غير انه متوقف على اندفاع ما قد مناه من المنع وهو أن الارادة ببالها من المعنى لا تنطبق على العلم بالخير والملازم ، فان الذي نقله من معنى الارادة التي عندنا -

النسبى (١) اعنى الاحداث والايجاد ، وقدير اذ به الحاصل اعنى الفعل الحادث المتجدد ، وكما ان لعلمه بالاشياء مراتب - و اخيرة مراتبه وجود الموجودات الخارجية و صدورها عنه منكشفة غير محتجبة ، فبى بذواتها وهوياتها المرتبطة اليه علوم له بوجه ومعلومات له باعتبار ، فمعلوماتها له عين ذواتها لاعالميته اياها عين ذواتها ، وانما هى عين ذاته المقدسة ، فالعلم (بمعنى العالمية) عين ذاته وهو قديم ، و بمعنى المعلوماتية

لا يتضمن معنى العلم وان كان مدافها الذى هو كيف نفسانى ملازما للعلم كسائر الصفات النفسانية من الحب والبغض والرضا والغضب وغير ذلك ، وتجريدمناها عن شوائب النفس والدم لا يستوجب دخول معنى العلم فيها بمدالم يكن داخلا فلا تنطبق على صفة العلم.

فالحق أن الارادة منتزعة من مقام الفعل من حيث انتسابه الى قدرته (تمالى) القاهرة أومن اجتماع الاسباب الموجبة عليه من حيث انتسابها اليه ، وكثيراً ما تطلق الارادة على تهئية اسباب الفعل كما اذا احضر الغذاء ثم اقبل عليه وأخذ به بيده و التقمه بفيه فسل : ماذا يصنع ؟ اجيب بانه يريد ان يتنذى او يأكل ، وربما اشتبه أمر الارادة على بعضهم فذهب الى ان علة الايجاد هى الارادة بمعنى صفة الفعل ، وهو من أشنع القول و يختل به جميع مسائل التوحيد ثم مد ظله (١) اشارة الى وجه آخر وهو انه اذا اريد المعنى المصدرى النسبى فلا بأس ، بارادة المبنى

المفاعل ثم المبنى للمفعول غير المصدر بمعنى اسم المفعول فان الاول معناه المعلوماتية وهى فيها حقيته ، والثانى بمعنى المعلوم وهى فيه مجاز ، ولادخل لافى التوفيق ، والفرق مقرر فى الماوم الادبية ، وغرض السيد (قده) المحافظة على التنزيه بان العلم (بمعنى العالمية) فى اية مرتبة كان قديم لاحداث ، وكذا الارادة ، فان التحقيق أن مراتب العلم كلها (من العناية واللوح والقضاء والقدر) قديم بما هو علم الله (تمالى) وكذا الارادة والتوفيق عندى بان الله (تمالى) ارادتين : احديهما ابتهاج الذات بالذات فى مرتبة الذات ، والثانية هى المحبة الافعالية فى مقام الفيض المقدس والوجود المنبسط وهى المشار اليها بقوله (ع) : «ان الله خلق الاشياء بالمشية والمشيبة بنفسها» وهى امر الله وكلمة ذكره ، واليه يؤل ما قال بعض المتكلمين : «ارادة الله (تمالى) امره وكرامته نهيه» فمأى عين ذاته هى الاولى و مأى من صفات الفعل هى الثانية ، وهى بما هى مضافة الى الاشياء حادثة بالمرض وبما هى مضافة الى الله (تمالى) واجبة بوجوده قديمة بقدمه فانها كالمعنى الحرفى وانها ظهور الارادة الذاتية ، وظهور الصىء لا يباينه - س قده.

عن هذه الممكنات وهو حادث. فكذلك لارادته (سبحانه) مراتب، واخيرة المراتب هي بعينها ذوات الموجودات المنقررة بالفعل، وانما هي عن الارادة بمعنى مراديتها له لا بمعنى مراديتها اياها، وما به فعلية الارادة والرضا ومبدئية التخصيص هو عين ذاته الحققة. وهذا اقوى في الاختيار مما يكون انبعثت الارادة والرضا بالفعل عن امر زائد على نفس ذات الفاعل. انتهى حاصل ما افاده دام علوه ومجده.

واقول: وههنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما، وهوانه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته ومراديتها لا بمعنى معلوميته ومراديتها فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره.

الفصل (٩)

في اعتضاد ما ذكرنا من الفرق بين ارادة الله (سبحانه) و بين

ارادتنا من طريق الرواية و النقل

وقد مضى ان شاكلتنا فيما ارد نافله او هممنا نحو تحصيله انا تنصوره اولاً وصدق بفائدته العائدة الينا تصديقاً ظنياً، اوجھلياً خيالياً او علمياً بان فيه متعة ما او خيراً ما من الخيرات الحقيقية او الظنية عيناً كان اوصيتاً او ثناء و محمداً عائداً الى جوهر ذاتنا او الى قوة من قوانا، فنبعث من ذلك العلم التصوري وذلك الحكم التصديقي شوق الى فاذا قوى الشوق النفساني و اشتد اهتزت القوة الارادية و حصلت الارادة المسماة بالاجماع. وهذه الارادة في الانسان من قوة هي فوق القوة الشوقية الحيوانية التي تنشعب الى الشهوة والغضب وهي العقل العملي (١) وفي غيره اشتداد حال تلك

(١) العقل النظري و العقل العملي في الانسان كالمدرسة والمحرركة في الحيوان وفي الانسان بما هو حيوان، وميله يسمى ارادة، وميل المحركة الشهوية كما يسمى ارادة يسمى شهوة ايضاً. والعقل العملي هو القوة التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية التي يفعلها في معاشه ومعاذه بخلاف القوة التي دونها فان افعلها حيوانية لا فكرية - سر قد.

القوة كما وقع التنبيه عليه من قبل وبالجملتين منهما جميعاً القوة المحركة التي في العضلات ، فتحركها ببطأ أو قبضاً ، ويتحرك بحركتها الاعصاب والاعضاء فيحصل المراد ، فهذه المبادئ فينا متعددة في افعالنا الخارجية فاما القيوم (جل ذكره) فذاته اجل من الكثرة والداعية الخارجية والانفعال والابتهاج بما وراء ذاته ، لانه نهاية المآرب والمطالب وليس له شوق (١) حاشا عن ذلك ، ولامحبة بما سواه ولا قصد الى تحصيل شيء عادم له كما علمت مراراً ، بل هو مبتهج بذاته لذاته ، ويلزم من هذا الابتهاج ويترشح منه حصول سائر الخيرات والابتهاجات على سبيل الفعل والابداع والافاضة لاعلى شاكلة الانفعال والانصاف والاستحصال ، والايات القرآنية في هذا الباب كثيرة للمتدبرين فيها المتأملين في معانيها . مثل قوله تعالى : **« و الله الغنى وانتم الفقراء »** فهو الغنى من كل جهة عما سواه ، وما سواه معتقر اليه من كل جهة بحسب ذاتها وصفاتها وافعالها فلو كان له في فعله وجوده قصد زائد او غرض او شوق او طلب طاعة او ثناء او مدح لم يكن غنياً من كل جهة عما سواه و مثل قوله تعالى : **« واليه يرجع الامر كله »** وقوله **« الا الى الله تصير الامور »** واشياء ذلك من الايات الكثيرة جداً فهذه الايات تدل على انه غاية كل شيء فليس في فعله غاية وغرض سوى ذاته المقدسة ، فلو كان له ارادة زائدة اوداع و مرجع من خارج له على فعله لم يكن ذاته المقدسة غاية الموجودات و مصير كل الاشياء فعلم من هذه الايات ونظائرها : أن ارادته للاشياء عين علمه بها وهما عين ذاته .

واما الحديث : فمن الاحاديث المروية عن ائمتنا وساداتنا عليهم السلام ، في «الكافي» وغيره في باب الارادة ما ذكر في الصحيح «عن صفوان بن يحيى قال قلت لابي الحسن (ع) اخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال فقال الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل (٢) واما من الله فارادته احداثه لا غير ذلك

(١) لان الشوق هو المحبة المصاحبة للوجدان من وجه والفقدان من وجه آخر وهو وجود غير فقيد .س.قده.

(٢) كلمة «من» نشأية ، اي : جميع ما يبدو بعد الضمير (من اعتقاد النفع وانبات الشوق -

لانه لا يروى ولا يسمعون ولا يتفكرون هذه الصفات متفية عنه و هي صفات الخلق فإرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له «كن» فيكون . بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تمكرو ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له ولعل المراد من «الضمير» تصور الفعل وما يبدو بعد ذلك من اعتقاد النفع فيه . ثم انبعث الشوق من القوة الشوقية ، ثم تأكده واشتداده الى حبشة يحصل الاجماع المسمى بالارادة ، فذلك مبادئ الافعال الارادية القصدية فينا . والله (سبحانه) مقدس عن ذلك كله ، فالفعل الصادر عنا بالاختيار يتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه امور كثيرة انفعالية ، بعضها من باب الادراك وبعضها من باب الحركة الفكرية وبعضها من باب الشهوة والغضب وبعضها من باب الفعل التحريكى كالجذب والدفع . واما الجنب الربوبى ففعله مترتب على نفس ذاته بالاتوسط متوسط بينه وبين فعله من الصفات والاحوال المعارضة . والسوانح الطارئة من الاغراض والاشواق والمهم والقصود وغيرها من الانفعالات والتغيرات ، نعم افعاله يترتب بعضها على بعض لصدور الموجودات عنه على ترتيب الاشرف فالاشرف .

«وعن هشام بن الحكم فى حديث الزنديق الذى سئل ابا عبد الله عليه السلام ، فكان من سؤاله ان قال له : فله رضاء وسخط ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين ، وذلك ان الرضاء حال تدخل عليه فتقلبه من حال الى حال . لان المخلوق اجوف معتمل (١ - ٢) مركب ، للاشياء فيه مدخل ، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه لانه واحد واحد الذات واحدى المعنى فرضاء ثوابه وسخطه عقابه من

— وغيرهما) انما هي فى باب الفعل ، وليست بيانية لانه لا يشمل حينئذ ما ذكر والدل ليس ارادة بل هو مراد — من قوله .

(١) بالكسراى يعمل باعمال صفاته وآلاته او بالفتح اى مصنوع ركب فيه الاجراء والقوى — (آت) .

(٢) قد اشير بالاغتيال الى شدة العمل وزيادته فى باب تحققه وظهور ماهيته بنفسه وانها ليست خالصة عن الوجود والايجاد ، فان منافية الوجود والماهية بمحض تحليل النقل ، فالاعمال كالقلم فى كتب الحكماء وقد اشتهر عند الادباء ان زيادة المباني تدل على زيادة الممانى — من قوله .

غير شيء يتداخله فيبيجه و ينقله من حال الى حال لان ذلك من صفة المخلوقين. العاجزين المحتاجين ، و روى (١) مثل ذلك «ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي» في كتاب «التوحيد» وفيه : «ان الرضا والغضب دخال تدخل عليه ، وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه ، لانه واحد احدى الذات واحد المعنى .»

اقول: نعمت المخلوق بالاجوف تشبيه في غاية الحسن والبلاغة في الكلام وهو في مقابلة نعمت الله بالصمد (٢). وذلك لان كل ممكن مركب من مهية ووجود ، والمهية كالعدم في انها لا تحصل لها في ذاتها ، لكن الوجود قد حصلها وعينها . فكانه احاط بها كاحاطة الكرة المجوفة بالفضاء الذي لا تعين له الا بالمحدد وايضاً الهويات الوجودية التي للممكنات قد علمت: ان كلامها مستصحب للاعدام والتقائص فلها تجاوز (٣) بحسب تلك الاعدام والتقائص ، وكلما نزل الوجود وبعد عن منبع الخير والوجود تضاعف فيه العدم والنقصان ، فكانه صار اكثر جوفاً و اقل سمكا و ارق قواماً ثم ان الموجودات الطبيعية كقبة من مادة هي مابة الشيء بالقوة وصورة هي مابة الشيء بالفعل ، والصورة كانها محيطة بالمادة لانها تحصل المادة وتعينها لانها مبهممة الذات عديمة الهوية فكل شيء طبيعي مادي كانه اجوف .

واذا تقرر هذا فاعلم : ان سبب كون الشيء (٤) بحيث يلحقه الامور الخارجية

(١) ولا يخفى عليك دلالة الروايتين على كون الارادة من صفات الفعل . ط مدظله .

(٢) فان الصمد هو السيد المقصود في الحوائج الدني المعنى ، وقد جاء في اللغة بمعنى المصمت الذي لا جوف له . ولذا رد في بلاطهم في الاسماء المركبة الشريفة فلما كان (تعالى) بسيط الحقيقة جامعا لكل كمال وخير ولا يسلب عنه وجود بما هو خير فهو غني جامع لكل ما يحتاج اليه كل محتاج و ذر و غيره ، ومن آياته في عالم الصور المصمت الذي لا جوف له تعالى الموجود المعري البريء من الوسط عن التشبيه علواً كبيراً . من قد .

(٣) كبيوت النحل ، فالكلمات والعمليات الحاصلة لكل هوية تماثل تلك الخلل وتسد تلك الثنور ، فالتجاوز في هذا الوجه القصورات التي في نفس الموجودات بازاء الكدالات الميسرة لها وفي الوجه الاول التجويف هو الماهية . من قد .

(٤) قد اشار الى ان ليس المراد بالتجاوزات الفقدانات المحضة ، بل فقدانات لها قوة الوجدانات . فايداعها في الممكن كماله لانقص كالاولى ، نعم هي كالكمال الاول مثل الحركة ، والعمليات كالكمال الثاني مثل ما اليه الحركة . من قد .

ويدخل عليه اللواحق العارضية هو لا شتماله على ما بالقوة والامكان وعلى الأعدام. والقصورات فيفتقر الى ما يستكمل به ويخرج به ذاته من العدم الى الوجود ، ومن القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال ، ولاجل ذلك اودع الله في كل مخلوق توجهاً الى الكمال وطلباً للنمائم الذي يناسبه ، تقرباً الى الله اما بعشق عقلي كما لله مقربين واما بشوق نفساني كما للنفوس العالة من المشائقين واما بشوق حيواني شهوى كما للنفوس السافلة. او بحركة وضعية او كمية او كيفية او اينية كما للطبائع الفلكية والعنصرية وبالجملة لا يخلو ما سوى الحق من قصور او فقد محوج له الى منم . ممكن له ومحصل لوجوده ، فهو اجوف بهذا المعنى ، فاذن الذي لاجوف له يوجه من الوجوه ولا تركيب فيه اصلاً من جهنى نقص وتعام هو الله الواحد الاحد الصمد . واعلم ان الاحاديث المنقولة عن ائمتنا المعصومين (صلوات الله عليهم اجمعين) في هذا الباب كثيرة اكتفينا بهذا الايؤدى ذكرها جميعاً الى الاطباب وتيسر الرجوع الى كتب الحديث لمن اراد الوقوف عليها . واما المنقول من غيرهم من اهل العلم والتوحيد ، فلقد قال « الشيخ ابو على » في تعليقاته على « الشفاء » في بيان ارادته تعالى « ان هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته ، وهى مقتضى ذاته فهى غير متافية له ولانه يشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل ذاته ، فكونها مرادة له ليس لاجل غرض وراء ذاته بل لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس هذه الموجودات مرادة لانها هى بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته (١) مثلاً لو كنت تعشق شيئاً لكان جميع ما يصدر عنه معشوقاً لك ، لاجل ذلك الشئ ، ونحن انما نريد الشئ لاجل شهوة اولذة لالاجل ذات الشئ المراد ، ولو كانت الشهوة واللذة وغيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها صادرة من ذاتها ، و الارادة لا تكون الا لشاعر بذاته ، ثم قال وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئاً هو موافق له فيشاقه ثم يحصله فاذن ارادته من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشئ فى نفسه خير و احسن ، ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الغلائى

حتى يكون وجوداً فاضلاً ، وكون ذلك الشيء خيراً لامن كونه ، فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجوداً بل نفس علمه بنظام الاشياء الممكنة علم الترتيب العاقل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام الموجود والترتيب العاقل وبالجمله ، فلوازم ذاته (اعني المعلومات) لم يكن يعلمها ثم يرضى بها ، بل لما كان صدورها عنه عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها عنه نفس رضاه بها ، فاذن لم يكن صدورها عنه منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل وكل ما كان غير مناف ومع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو مراده لانه مناسب له . فنقول : هذه الموجودات صدرت عن مقتضى ذات واجب الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بأنه فاعلها وعلائها ، وكل ما يصدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل ، وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده . فاذن الاشياء كلها مرادة لواجب الوجود ، وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء انه مقتضى ذاته المعشوقة فيكون رضاه بصدور الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته . ومثال هذا : انك اذا احببت شيئاً لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا ان نريد شيئاً ونشاقه ، لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريد على الوجه الذي ذكرنا ، ولكنه لا يشاق اليه لانه غنى عنه ، فالغرض لا يكون الامع الشوق فانه يقال : لم نطلب هذا فيقال لانه اشتهاه . وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض ، فليس هناك غرض في تحصيل العلة . ودون ولا غرض فيما يتبع تحصيله ، اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضاً ، والغاية قد تكون نفس الفعل وقد يكون نفعاً تابعاً للفعل ، مثلاً كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية ، وكذلك البناء قد يكون غرضاً وقد يكون الاستكان به غرضاً ، ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود (١) بذاته

(١) لان فائدة الفعل انما هي بحسبها فاذا كان الفعل هذا النمل الكلى الذى هو تنظيم جملة النظام الكلى من ابداع المبدعات واختراع المغنرعات وتكوين المكونات فى غاية الاحكام.

الذى هو الكمال ، فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً الغاية والغرض ، وكذلك لو عرفنا الكمال في بناء بيت نبيته ثم رتبنا امور ذلك البناء على مقتضى ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان الغرض والغرض واحداً . ومثال هذه الارادة (١) فينا : اذا ان تصورنا شيئاً وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع ، فلا يكون بين التصور والاعتقاد المذكورين وبين حركه القوة الشهوانية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد ، فكذلك ارادة واجب الوجود ، فان نفس معقولة الاشياء له على الوجد الذي او ما انا اليمعى علق وجود الاشياء ، اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يفعله وطلب لحصوله ، ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج في الارادة الى الشوق لطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات يتبع شوقاً يتقدمه ، وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات ، فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب ان يكون عليها الموجودات ، وعلمه بخير الترتيبات وهذا هو العناية بعينها ، فانا لورتبنا امرأ موجوداً لكننا نقل اولاً النظام الفاضل ثم نرتب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاها فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاها كانت العناية حاصلة هناك وهي

١ والاثنتان فلامحالة فائدته وثمرته لاتكون الا الواجب (تعالى) لانه اجمل من كل جميل واجل من كل جليل وابهى من كل بهي والمفروض ان ذلك الانسان عرى جمال الواجب وكمال ، وكل فعل مقصود وسيلة لنيل الغاية والغرض فلا يقصد بفعله فرضا سواء فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل والمنظم كما هو الواقع فهو الغاية والغرض ، المستمرة ذات له لعلته . بحيث يقضى المادى في المرفوعى الغاية ، ومرفوعة ظهوره بالوحدة الثامة ، وظهور الشيء ليس مباثنا له والا لما كان ظهوراً له ، وكما ان عالميته وغيرها من صفاته عين ذاته كذلك مرفوقيته لغيره عين ذاته فتبين ان ذاته (تعالى) غاية النيات وهو المطلوب - س قد

(١) اى مثال الارادة ، التي تكون عين العلم الفعلى المؤثر في المراد بلا داع وبلا شوق متمقب : ملنا بالنسبة الى نفس القوى والارادة . س قد .

نفس الإرادة ، والإرادة ، نفس العلم ، والسبب في ذلك أن الفاعل والغاية شيء واحد ، والعناية هي أن يعقل واجب الوجود بذاته : أن الإنسان كيف يجب أن يكون أعضاؤه ، وأن السماء كيف يجب أن يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير فيهما موجوداً من دون أن يتبع هذا العلم شوق وطلب أو غرض آخر سوى علمه به ، ذكرنا من موافقة معلوم لذاته المعشوقة له ، فإن الغرض بالجملة النظر إلى أسفل ، أعني لو خلق الخلق طلباً للغرض ، أعني أن يكون السرور ، الخلق أو الكمالات . جودة في الخلق ، أعني ما يتبع الخلق (١) - طلب كمال لم يكن لو تم يتبع . وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع جهاته ، ثم قال : « فقد عرفت إرادة الواجب الوجود بذاته ، وأنها بعينها علمه وهي بعينها عانيته ، وأن هذه الإرادة غير حادثة ، وبيننا أن لنا إرادة على هذا الوجه » وقال أيضاً في تعليق آخر : « كما أن الباري الأول إذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك إذا تمثلنا (٢) تبعه الشوق ، وإذا اشتقنا يتبعه لتحصيل الشيء حركة الأعضاء وإعلم : أن القدرة هي أن يكون الفعل متعلقاً بمشيئة من غير أن يعتبر معها شيء آخر ، والقدرة فيه عندنا علمه ، فانه إذا علم وتمثل فقد وجب وجود الشيء ، والقدرة فينا عند المبدء المحرك وهو القوة المحركة لا القوة العالمة ، والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بإرادة فحسب من غير أن يعتبر معها وجوب استثناء أحد الجزئين لانه (٣) أرادوا لانه لم يرد وليس

(١) وأما الكمال الموجود في الخلق الذي لا يتبعهم كمروية ذاته المتعالية لهم بحيث يغني العارف في المروف فهو لا يتنافى المطلوب أعني الغاية الذاتية و غناء الحق المطلق فتفتن - س قد .

(٢) أي إذا تصور مرآة ننسنا بالصور العلمية تبعه الشوق بلا شوق متوسط بينهما ، وهذا ما مر عند قوله « فلا يكون بين الصور » الخ - س قد .

(٣) إلى قوله « لم يرد » وهما الجزآن غير المعتبر استثناءهما والمراد لانه أراد بإرادة ذاته ، وأما حملنا على ذلك ادلولاء فعلى الإرادة المينية استثناءها منحقق كما قالوا « ولكنه شاء ففعل » ، والمراد أن التبريد تام بدون ذكر الاستثناء بمجرد أن يقال : القادر هو الذي إن أراد فعل وإن لم يرد لم يفعل - س قد .

هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة ، وهي فيه الفعل فقط ، فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان ، وواجب الوجود منزّه عن ذلك ، وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته بعينها ارادته وعلمه كان في صفاته تكثر ، فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى علمه ، والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن فيه لغرض البتة غير ذاته .

ثم قال : « وصدور الاشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاء لانها تصدر عنه ثم يرضى بصددها » ، والقدرة فيه يستحيل ان تكون بالامكان ، فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ . ثم العلم والفعل والقدرة (١) وقال ايضا : الحكمة معرفة الوجود الواجب . وهو الاول ، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته ، فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام ، والعلم التام في باب التصور ان يكون التصور بالحد . وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب ، واما لا سبب له (٢) فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود (٣) فانه لاحد له و

(١) اي ليكون الفعل فعلا تاما والقدرة قدرة تامة - سقده .

(٢) الى قوله « فانه لاحد له » كان الظاهر ان يقول « فلا تصديق ولا برهان عليه » ولكن انما قال هكذا لان قوله « ان كان له سبب » متعلق بالتصور والتصديق جميعا ، لان الحد ايضا ما له سبب لكونه مؤلفا من اسباب القوام وقدمان الحد البرهان متشارك في الحدود وقوله « ويعرف بذاته » (في آخر كلامه) بدل ان يقال « ولا برهان عليه » ، والمصنف (قده) في كتابه كمرحلة العقل والمقول من الامور العامة وكتاب المبدء والمعاد وغيرها ثلث القسمة على سبيل منع الخلط بالاسباب له اما اولي التصور واما ما يوس من معرفته واما يستدل عليه بآثاره ، « والشيخ » لم يتعرض هنا الاستدلال بالآثار لانه قال : « الحكمة هي العلم التام » وهذا ليس علما تاما ، واما اليأس عن الاكتناء فلم يتعرض له لوضوحه - سقده .

(٣) اذ حقيقة الوجود لا يمكن العلم بها الا بالعلم الحضورى فواجب الوجود لا يعلم الا بالشهود الاشرافى ، والعلم الحضورى لكل عقل ونفس بذاته علم به ، ولكن لا بالكنه ، واطلاق التصور على هذا العلم اما حقيقة واما تسميخ بناء على ما يقال ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحضورى ، واما باعتبار عنوان الوجود وهو العلم البدئى التصور ، واولية التصور على الاولين بمعنى شدة -

بنصو بذاته ، اذ لا يحتاج في تصويره الى شيء ، اذ هو اوّلى النصور ويعرف بذاته اذ لا سبب له وتقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الامكان (١) ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي فيها ، وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات يختلف درجات الموجودات في الكمالات والتقصانات فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع ، وان كان ذلك في الاشخاص فاختلاف الكمال والتقصان يكون في الاشخاص . فالكمال المطلق حيث يكون الوجوب بلا امكان ، والوجود بلا عدم ، والفعل بلا قوة والعق بلا باطل . ثم كل تال فانه يكون انقص من الاول ، اذ كل ما سواء فانه ممكن في ذاته ، ثم الاختلاف بين التوالى في الاشخاص والانواع يكون بحسب الاستعداد والامكان ، فكل واحد من العقول الفعالة اشرف مما يليه ، وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ، ثم السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة العنصرية ، ونريد بالاشرف ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود تاليه الا بعد وجوده وهذا (اعني الامكانات) اسباب الشر ، فلماذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم كما ان الخير هو الوجود . وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر ، انتهى كلامه .

وممن اتقن هذه المسئلة من علمائنا الامامية ، وحققها غاية التحقيق « العلامة

الطوسي » ، في « نقد المحصل » حيث قال صاحب المحصل وهو اشعري المذهب : « مسألة لا يجوز ان يفعل الله شيئاً لغرض ، خلافاً للمعتزلة لقول اكثر الفقهاء . لنا ان كل من كان

— الظهور ، ومروفيته بذاته هي المعرفة التصديقية . وبالجملة مراد الشيخ من منصوريته بذاته و مروفيته بذاته : معلوميته بالعلم المنصوري المجردات لمعلوميته بالكنه مطلقا بل بنفس معلوميتها لذاتها لان ذوات الاسباب لا تعرف الاسباب بها كما قال (ع) : « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الشئ قبله » . سقده . (١) متعلق بالاعطاء اي بحسب قابلية المواد وقابلية الماهيات « انزل من السماء ماء فسالوا دودة بقدره » . سقده .

كذلك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، و لان كل غرض يفرض فهو من الممكنات ، فيكون الله قادراً على ايجاده ابتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً (١) لا يقال : لا يمكن تحصيله الا بتلك الوساطة . لانا نقول : الذي يصلح ان يكون غرضاً ما ليس الايصال للذة الى العبد وهو مقدور لله من غير شيء من الوسائط احتجوا بان ما يفعل للغرض فهو عبث ، والعبث على الحكيم غير جائز قلنا ان اردت بالعبث ، الخالي عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه وان اردت شيئاً آخر غير فيثته .

فقال النقاد المحقق : اقول : الممتزلة يقولون : فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل ، والا لازم ترجيح من غير مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم ان المجتهدين يفرعون على ذلك الاذن والمنع (٢) فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض او لا يوافق ، وبعض القائلين بالاغراض يقولون المراد سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها ، فمن الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن اصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الاغراض من غير توسيط الافعال الخاصة محال ، والمحال غير مقدور عليه . وقوله : «الصالح لكونه غرضاً ليس الا ايسال اللذة الى العبد هو مقدور من غير واسطة» فليس بحكم كلي فان لذة اخذ اجرة الكسب من غير الكسب غير مقدور عليه ، والعبث ليس هو الفعل الخالي عن الغرض (٣)

(١) هذا الدليل منه الزام على الممتزلة القائلين بقبیح العبث ، والا فالاشاعة غير قائلين بقبیحه - اد .

(٢) يعنى انهم ينحون نحو الاغراض في احكامهم المستنبطة من المومات وفيما لاي فيه فمعلوم انهم يقتفون آثار الشارعين وانهم متفقون عليها واهم ايضاً حاجة - س. قد .

(٣) جواب عن قول الامام وان اردت بالعبث «الخ» بانه يمتنع صدور حينئذ عن المختار كما لا يخفى - س. قد .

مطلقاً ، بل يجب ان يزداد فيه بشرط ان يكون من شأن ذلك الفعل ان يصدر عن فاعله المختار لغرض . واما قوله : « الفاعل لغرض مستكمل بالغرض » حكم اخذه من الحكماء و استعمله في غير موضعه فانهم لا يتقون سوق الاشياء الى كمالاتها والا لبطل علم منافع الاعضاء ، وقواعد العلوم الحكيمة من الطبيعيات ، وعلم الهيثة وغيرها . وسقطت العلل الفائية باسرها من الاعتبار بل يقولون افاضة الموجودات عن مبدءها يكون على اكمل ما يمكن ، لا بان يخلق ناقصاً ثم يكمله بقصدان ، بل يخلقه مثاقفاً الى كماله لا باستيناف تدبير . ويعنون بالغرض استيناف ذلك التدبير في الاكمال بالقصد الثاني واما اهل السنة فيقولون : انه فعال لما يريد ، ليس من شأن فعله ان يوصف بحسن او قبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم (١) و كثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حر كاتهم ، ولا يسئل في افعاله بلم وكيف ، انتهى كلام ناقد المحصل .

تتميم وتحصيل

النزاع بين الحكماء والاشاعرة في اثبات العلل والغايات للاشياء وعدمه ، فكل فعل وحر كة لغاية و سبب عند الحكماء وليس كذلك عند هؤلاء لانهم ينكرون

(١) اعلم ان عبيدا غاشين : احديهما الوصول الى جوار الله غاية الغايات ومتمهي الرغبات ولا بدنى ذلك من الوفود على باب الابواب وهو الانسان الكامل الذي هو باب الله (تعالى) وهذا سبغ ، فان فيض الله لا ينقطع ، وكمالاته لا تبعد ، والمواد لا تندم ، والكل تنحون نحو الانسان وتنفذ على بابه ومخلوقة لاجله وهو متحرك وساير طولاً الى جناب الله ومخلوق لاجل الله تعالى .

وثانيتهما الغاية المطلوبة من كل شيء بحسبه اولاً من حيث وقوعه تحت اسم من اسماء الله العسنى ، وهي موصولة اليها ايضاً ، ولان اسمائه (تعالى) كلها حسنى وصفاته جميعاً علياً ، ولغناء الاشياء في بنوع البقاء لعله ورده لا تفضلونى على يونس بن متى (١) وبهذا النظر قال الحكماء : الاجال الاخترامية طيبية والنفات غير الموزونة ، ووزنة ، فاذا علمت هذا علمت بطلان قولهم : « يعدمهم قبل استكمالهم » - سرقه .

العلة والمعلول وينكرون الايجاب والاستلزام في الفاعل مطلقا ، سواء كان واجب الوجود او غيره وذلك لاثباتهم القدرة بالمعنى المذكور من غير مرجح وداع ، فهم بهذا المذهب المشهور عنهم ابعد خلق الله عن منهج الحكمة والمعرفة الا ان يكون مراد شيخهم ومقدمهم شيئا آخر وهو نفى اللمية الزائدة على ذاته عنه في فعله المطلق . واما النزاع بين الحكماء والمعتزلة فانه هو في نفى الغاية الزائدة عن ذاته في فعله المطلق واثباتها فيه ، فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله (سبحانه) مطلقا لا يكون لغرض سواء . من ايصال خير بممكن او نفع او ثواب او غير ذلك . لكن يترتب على افعاله عدم الغايات والاعراض والمعتزلة اثبتوا لفعله الغرض العائد الى العباد . واما الافعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم ، يستكمل فاعل ذلك الفعل به سواء كان يلحق به لحوقا زمانيا كما في الفواعل التي تحت الكون ، او لحوقا غير زمانى كما في مافوق الكون .

واعلم ان العلة الغائية - كما مر في مباحث العلل - هي العلة الفاعلية بحقيقتها ومهيئتها لفاعلية الفاعل ، فهي - بالحقيقة الفاعل الاول اى فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل ، وهى ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله ، وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ، فهناك شئ واحد يسمى بالعلة الغائية والفرض ، وكذلك الفائدة المترتبة على الفعل والغاية الممنهى اليها الفعل متحدتان ذاتا متغايرتان بالاعتبار ، فالخيرية و التمامية اللازمة لوجود الفعل فى الخارج من حيث يترتب على الفعل فائدة (١) ومن حيث ينساق اليه الفعل غاية ، و افعال الفاعل المختار يكون فيها الامور الاربعة ويترتب الاعراض والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذى هو مبدأها جميعا وممنهاها وهو الفرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش . وقد علمت فى تلك المباحث أن هذه المعانى الاربعة (اعنى العلة الغائية والفائدة والعايق والفرض) كلها فى فعل الله (سبحانه) شئ واحد هو ذاته الاحدية ، ومرجعها الى العناية التى هى

(١) هذا فى الفائدة التى هى ما اليه الحركة ونهاية الفعل ، لكن الفائدة اعم مما هو بعد

الفعل اومعه كالغنى على الكثر فى انشاء حفر البئر للوصول الى الماء - سقده .

العلم التام بوجه الخير للنظام و الإرادة الحققة لفعل الخير بالذات مطلقاً فاذن العالم الاكبر (وهو الايمان الكامل الاعظم) فاعله وغايته اولاً و آخراً ومبدء ومصيراً هو الله (سبحانه) بحسب نفس ذاته ، فاما كل جزء من اجزاء نظام الوجود فالغرض القريب والغاية القريبة منه بحسب الخصوصية شيء غير ذاته ، كما ان فاعله القريب بحسب الخصوصية شيء غير الحق الاول ، كما ان الغاية والفاعل في نظام الشخص الجزئي الانساني بجميع اجزائه وطبائمه وقواه همان نفسه المتعلقة بجملته بدنه ، واما الفاعل والغاية القريبان لكل فعل مخصوص من افعال الاعضاء ففوة مخصوصة من قوى نفسه كالجاذبة والمدافعة والغاذية والمنميقة والمولدة وغيرها الى ان الف قوة وفعل (١) ومرجعها و افاعلها كلها الى النفس اولاً و آخراً وظاهر أو باطناً ، فقد ظهر وتبين : ان الفاعل المختار اذا كان ممكن الوجود ناقص الذات كان غرضه من الفعل شيئاً زائداً على ذاته هو كمال ذاته وتامامها الذي به يستكمل في الفعل ويتم ، و اذا كان واجب الوجود فلكونه كامل الذات تام الكمال بل فوق التمام لم يكن له في فعله غرض وغاية الا نفس ذاته لاشيء وراءه ، وليس معنى هذا الكلام أن فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غايته وغرضه ذاته المقدسة ، و الارجع الامر الى مذهب الاشعرية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فقد استبان و ظهر ان الحكماء انما يتفون عن فعل الله (سبحانه) المطلق غرضاً وغاية اخيرة غير ذاته ، ويقولون : ذاته غرض الاغراض وغاية الغايات و نهاية الطلبات والرغبات والاشواق ، لكونه علة العلل وسبب الاسباب ومسببها ومعللها واولا يتفون الغرض والغاية والعللة الغائية ، بل يشتون اغراضاً وغايات وكمالات مترتبة

(١) هذا الكثرة باعتبار ما قالوا من الاختلاف النوعي في بعض القوى فضلاً عن الشخص

كالغاذية ، فان غاذية كل عضو مثلاً مخالفة بالنوع لغاذية عضو آخر ، وفي كل عضلة من العضلات الخمسة مائة قوة محرركة مخالفة للقوة المحركة التي في الاخرى ، احدهما مراولة لفعلها و مباشرة لتحريكها المفوض اليها ، والاخرى ساكنة وايضا بعضها محرركة حركتها الخاصة الى جهتها الممبنة ، وبعضها محرركة حركتها الخاصة الاخرى الى جهتها الممبنة الاخرى من قده .

منتهية اليه سبحانه بخلاف الاشاعة فانهم يسدون باب التعليل مطلقا وبخلاف ' - منزلة
 ايضاً ' فانهم يثبتون في فعله المطلق غرضاً غير ذاته ' وكلا القولين زيف عن الصواب
 وفيما ذهب اليه الحكماء يثبت سر التوحيد في الوجود ، حسب ما عرفه وافاده العارفون ،
 وقد اقمنا البرهان عليه من -بيل المبدئية والفاعلية ، وهي هنا يقام عليه من سبيل الاخرية
 والغائية ، لان كمال كل شيء هو نفسه ' وهكذا كمال الكمال وتمام التمام الى آخر
 الكمالات الذاتية وتمام التمامات الوجودية دفعا للدور والتسلسل فكل شيء عا لك الا
 وجهه وبه يتحقق سر القيامة الكبرى (١) وسر قوله (تعالى) « لمن الملك اليوم
 لله الواحد القهار » وما ادعاء العارف المحقق من الفناء والبقاء ، وما ذهب اليه
 « فرفور يوس » من اتحاد العاقل بالعقل الفعال ، وما روى عن خير البشر ﷺ من قوله :
 « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل » وانه صلى الله عليه
 وآله من جملة الانبياء المرسلين سلام الله عليهم اجمعين .

الفصل (١٠)

في حكمته تعالى وعنايته وهدايته وجوده

قد علمت : ان الحكمة هي افضل علم بالمعلومات واحكم فعل في المصنوعات ،
 وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الاشياء بعقله واسبابه ، ويفعل النظام الاتم
 لغاية حقيقة يلزمه ، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه (عمله خ ل) محكم في صنعه وفعله ،
 فهو الحكيم المطلق . وقد علمت : أن هذا العلم بعينه سبب وجود الاشياء وارادة ايجادها
 من غير ان يكون المنظور اليه في اليجاد شيء سافل و غرض غير حاصل في ذات

(١) لانها القيامة عند الله الواحد القهار للكل وقد عرفت (في الحاشية السابقة) أن الكل
 ينفذون على باب الابواب وهو الانسان الكامل ، وهو يقوم بين يدي الله فيدخلون في دين الله افواجا
 وكما ان كل واحد يرتقون الى جنبه فالكل كذلك وما خلقكم ولا بمشكم الاكنسى واحدة . و
 ايضاً اذا بدل الانسان الكامل ، فأشرقت الارض بنور ربها ، بدل الكل لان الكل كاجزاء ذاته
 فعشر الكل الى الله بنهية حشره اليه - سره .

الفاعل فهذا معنى الناية .

والهداية هي ما يسوق الشيء الى كماله الثاني الذي لايحتاج اليه في اصل وجوده وبقائه ، وقد اعطى (سبحانه) كل شيء كمال وجوده ، وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضاً كمالاً ثانياً وهو ما لايحتاج اليه فيها . واليه الاشارة في القرآن بقوله (تعالى) « ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى » فالخلق هو اعطاء الكمال الاول ، والهداية هي افادة الكمال الثاني ، وبقوله ايضاً « الذي خلقني فهو يهدين » .

واما الجود فهو افادة الخير بالاعوض ، فان الافادة على وجهين : احدهما معاملة والاخر جود فالمعاملة ان تعطى شيئاً وتأخذ بدله سواء كان البدل عيناً او ذكراً حسناً ، او فحراً ، اودعاء او حصول صفة كمالية ، اوازالة رذيلة نفسانية . وبالجملة ، ما يكون للمعطي فيه رغبة او غرض لايحصل الا بذلك الاعطاء فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يزعمون المعاملة حيث يكون معاوضة عينية ولا يسمون غيره معاملة ، ولكن العقلاء يعرفون أن الجود بالحقيقة حيث لا يكون فيه عوض ولا غرض وأن كل ما فيه غرض او فائدة فهو معاملة ، فالجود بالحقيقة لمريد وفاعل لا يكون لفعله غرض ، وما ذلك الا لواجب الوجود ، فاذن لاجواد الا واجب الوجود . على ان كل جود وكرم لايحصل الا من جهته .

الفصل (١١)

في شمول ارادته لجميع الافعال

هذه المسئلة ايضاً من جملة المسائل الغامضة الشريفة ، قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها ، واختلفت فيه الآراء . وتشعبت فيه المذاهب والاهواء وتحيرت فيه الافهام . واضطربت فيه آراء الأنام ، فذهبت جماعة كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم الى ان الله تعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم مستقلون بايجاد تلك الافعال على وفق مشيتهم وطبق قدرتهم . وقالوا انه اراد

منهم الايمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا يظهر امور (١):
 الاول فائدة التكليف بالامور والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق الثواب
 والعقاب الثالث تنزيه الله سبحانه عن ايجاد القبايح (٢) و الشرور من انواع الكفر و
 المعاصي والمساوي وعن ارادتها ، لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا اليه من اثبات
 الشراكاة (٣) بالحقيقة . وقد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق ولا شبهة في
 أن مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من
 مذهب من جعل الاصنام او الكواكب شفعاء عند الله . وايضاً يلزمهم أن ما اراد ملك الملوك
 لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجوداً فيه ، وذلك نقصان شنيع وقصور شديد
 في السلطنة والملكوت . تعالى القيوم عن ذلك علواً كبيراً .

ومذهب جماعة اخرى كالاشاعة ومن يحدّ ويحدّوهم الى ان كل ما يدخل في
 الوجود فهو بادارته (تعالى) من غير واسطة ، سواء كان من الامور القائمة بذاتها او
 من الصفات التابعة لغيرها من افعال العباد واراداتها واشواقها وحر كاتها و طاعاتها و
 معاصيها وغيرها ، ويقولون : ان ارادة الله متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما
 اشتهر بين الناس : أن كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله (تعالى) وقدره . وما روي عن
 النبي ﷺ ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجد ولا مؤثر في الوجود و

(١) وربما يصحح الاشاعة بعض هذه الامور بالكسب ، فقالوا : الافعال واقعة بقدرته
 (تعالى) وكسب العبد على معنى انشاء حري عاداته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة مثلاً يحقق
 فعل الطاعة فيه ، وهذا القدر كاف في الامر والنهي والثواب والعقاب ، وربما يمثلون بمن يجعل
 شيئاً نقيلاً على كاهله ويذهب به ويجعل آخر يده تحت ذلك الحمل من غير ان يكون شئ من وزره
 ونقله على يده ، ولا يخفى ان مصدرهم شر من جرّهم - س قدّم .

(٢) حكى انه دخل القاضي وعبد النجار ، داره صاحب بين بيته ، رأى الأستاذ واباً يسحق
 الاسفرائني ، فقال : وسبحان من تتره عن الفحشاء ، فقال الأستاذ : وسبحان من لا يجري في ملكه
 الا ما يقاه - س قدّم .

(٣) وقد قال الله (تعالى) وادباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار ، وقال النبي (ص):
 والتدنية مجوس هذه الامة ، وقد نسب كل من الاشعري والمتمزلي هذا القول الى صاحب س قدّم .

الايجاد الا الله المتعال عن الشريك في الخلق والايجاد ، فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لاعلة لافعله ولاراد لقتضائه لا يستل عما يفعل و هم يستلون ، ولا مجال للعقل في تحسين الافعال و تقييحها بالنسبة اليه ، بل يحسن صدور كلها عنه ، و الاسباب المشاهدة كالافلاك والكواكب و اوضاعها لصدور الحوادث الارضية واشخاص الانسان والحيوان لصدور افعالها و حرركاتها هي مما ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه ، لانها ليست اسباباً بالحقيقة ، ولا مدخل لها في وجود شيء من الاشياء ، لكنه اجري عادته بانه يوجد تلك الاسباب اولاً ثم يوجد عقيبها تلك المسببات والنحقيق ان المسببات صادرة عنه ابتداء . وقالوا : في ذلك تعظيم لقدرة الله و تقديس لها عن شوائب النقصان والقصور في التأثير حيث يحتاج في تأثيره في شيء الى واسطة شيء آخر و تشاجر بين هاتين الطائفتين المناقضات والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية و الاحاديث النبوية ، فانها متعارضة الظواهر في هذا الباب .

و ذهبت طائفة اخرى وهم الحكماء و خواص اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم (١) الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدء المتعالي متفاوتة ، فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد وجود الجوهر . فقدرته على غاية الكمال ، يفيض الوجود على الممكنات على ترتيب ونظام و بحسب قابلياتها المتفاوتة بحسب الامكانات ، فبعضها صادرة عنه بلا سبب ، وبعضها بسبب واحد او اسباب كثيرة ، فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الا بعد سبق امور هي اسباب وجوده وهو مسبب الاسباب من غير سبب ، وليس ذلك لنقصان في القدرة بل النقصان في القابلية

(١) كالمحقق والطوسي (قده) كما نقل سابقاً عنه من شرح رسالة مسئلة العلم . وحاصل هذه الطريقة ان الله (تعالى) يوجد القدرة والارادة في المبدء ، ثم هاتان القدرة والارادة توجيان وجود المقدور ، فالله (تعالى) فاعل بعيد ، والمبدء فاعل قريب في هذه الطريقة . واما في طريقة الراسخين فهو (تعالى) قريب في بعده و بعيد في قربه . والفرق بينهما وبين طريقة الممثلة لظواهر لان المملول لا يحتاج الى الملة في البقاء عند الممثلة بخلافه عند المحقق (قده) وغيره من قده .

وكيف يتوهم النقصان والاحتياج ومع ان السبب المتوسط ايضاً صادرة عنه قاله (سبحانه) غير محتاج فى ايجاد شيء من الاشياء الى احد غيره . وقالوا: لا ريب فى وجود موجود على اكمل وجه فى الخير والجد ، ولا فى ان صدور الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام . فالصادر عنه اماخير محض كالملائكة ومن ضاهاها ، واما ما يكون الخير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس . فيكون الخيرات داخلة فى قدرة الله بالاصالة والشروط اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبع . ومن ثم قيل : ان الله يريد الكفر والمعاصى الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها (١) على قياس من لست الحجة اصبعه وكانت سلامته موقوفة على قطع اصبعه ، فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع اصلاً ، فيقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشارة الى الفرق الدقيق . وانت تعلم : ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الافات ، واصح عند ذوى البصائر النافذة فى حقائق المعارف ، فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير الامور اوسطها .

وذهبت طائفة اخرى (٢) - وهم الراسخون فى العلم وهم اهل الله خاصة -

(١) اى لا يريد بها بالذات واداءها بالمرض ، فان الشر مجمول فى القضاء الالهى بالمرض والافلا ارادة والرضا والمشي والمحببة والابتهاج ونحوها متحدة اسطلاحاً - س قد .
(٢) الفرق بينه وبين سابقه ان فى المذهب السابق سلوكا من طريق الكثرة فى الوحدة ، وفيه سلوك من طريق الوحدة فى الكثرة ، فعلى الاول للفعل استناد الى فاعله القريب و الى فاعل فاعله بواسطته ومن طريقه ، و الانتساب طولى لا عرضى ، فلا يتصل احدى النسبتين الاخرى ، ولا يلزم الجبر الباطل لان الملة الاولى انما تريد صدور الفعل الاختيارى عن اختيار فاعله المختار ، فلا يقع الاختيار ، ولا يريد الفعل فى نفسه ومن غير وسطه حتى يبطل به اختيار فاعله وتسقط ارادته .

وعلى الثانى للفعل استناد اليه (تعالى) من غير واسطة من جهة احاطته به فى مقامه كما ان له استناداً الى فاعله الممكن ، ولا يلزم جبر لان احاطته (تعالى) بكل شيء احاطة بما هو عليه ، والفعل الاختيارى فى نفسه اختيارى فهو المعاط المنسوب اليه (تعالى) والى البعد ، هذا - وقد ظهر بذلك ان المذهبين غير متدافعين - ط مدظله .

الى ان الموجودات على تباينها في الذوات و الصفات و الافعال و ترتيبها في القرب والبعد من الحق الاول والذات الاحدية يجمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها ، لا بمعنى ان المركب من المجموع شيء واحد هو الحق (سبحانه) حاشا الجنب الالهي عن وصمة الكثرة والتركيب ، بل بمعنى ان تلك الحقيقة الالهية (١) مع انها في غاية البساطة والاحدية يتفذنوره في اقطار السموات والارضين ، ولاذرة من ذرات الاكوان الوجودية الاونورا الانوار محيط بها قاهر عليها ، وهو قائم على كل نفس بما كسبت ، وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة **وهو الذي في السماء الله وفي الارض الله** وهذا المطلب الشريف الغامض اللطيف مما وجدوه وحصلوه بالكشف والشهود عقيب رياضاتهم وخواصاتهم ، وهو ما اقمنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان ، فاذن كما انه ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا وهو فعله ، لا بمعنى ان فعل زيد (مثلا) ليس صادرا عنه ،

(١) اي انها اصلها المحفوظ وسنخها الباقي ، لا كاسل داخل في الفرع لان داخل في الاشياء لا بالمازجة ليس في الاشياء بوالج ولا عنها بخارج ، ولا كاسل فرعه ثانية اذ لاناني له في الوجود باثنا عنه بينونة عزلة وان بابنه بينونة صفة ، بل كاسل لاشان للفرع الاول للاصل منه شأن ، ولكن للاصل شأن ليس للفرع ممشان ، كيف ؛ وهو قيوما ومقوما الوجودي فان نسبة وجوداتها الى الوجود المطلق الذي هو مرتبة ظهوره ، و نسبة تقوما به كنسبة الماهية الى مقوماتها بحسب شئبية الماهية وتقويمها اياها بوجه . و الحاصل ان وجوداتها مضافة اليه (تعالى) اولا لان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب و الى قابله بالامكان كما قال «امير المؤمنين» (ع) : «ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله» ، والى ماهياتها ثانيا ، لان الكلليات الطليعية وهم الماهيات موجودة ايضا ولو بواسطة الوجود وساطة في العروض ، فاذا نظر الى الوحدة الحققة التي انطوت عندها الكثرات وانما به الامتياز في الوجود عين ما به الاشتراك وان الوجود عائد اليه والملك له فالانثر انثره ، واذا نظر الى الكثرة - وان لها وجودات ولو كانت عنه - فالانثار انارها ، فليحفظ المراتب لاسيما اذا نظر الى كثرة الاناث او يثرائي شربة ومائة فليمد من القوا بل حنة ووقاية له (تعالى) . وبالجمله الابداع تبع الوجود والانثر بعرف صاحبه ، ولا يتوهم تركيب وتمزيج كما في سابقه وقدر ما يوضح هذا فارجع اليه - س - فقه.

بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة فلا حكم الله ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، يعنى كل حول فهو حوله ، وكل قوة فى قوته ، فهو مع غاية عظمتهم وعلوهم ينزل منازل الاشياء ويفعل فعلها ، كما انه مع غاية تجردهم وتقدسهم لا يخلوهم من ادنى ولا سماء كما فى قوله تعالى : « وهو معكم اينما كنتم » .

فاذا تحقق هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايجاد الى العبد صحيح - كنسبة الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وانفعالاتها - من الوجه الذى يعينه ينسب اليه ، فكما ان وجود زيد يعينه امر متحقق فى الواقع منسوب الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز - وهو مع ذلك شأن من شئون الحق الاول - فكذلك علمه و ارادته وحر كنهه وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوبة اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب ، فالانسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احداثا فعيل الحق ، على الوجه الاعلى الاشرف اللائق باحدية ذاته (١) بلا شوب انفعال ونقص وتشبيه ومخالطة بالاجسام والارجاس والانجاس . تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

فالتنزيه والتقديس يرجع الى مقام الاحدية التى يستهلك فيها كل شئ وهو الواحد القهار الذى ليس احد غيره فى الدار ، والتنشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والمحامد كلها راجعة الى وجهه الاحدى و له عواقب الاثنية والمدائح و

(١) وذلك أن الاسماء الواقعة على الوجودات الخاصة الامكانية وخواصها وافعالها متضمنة فى مفاهيمها لحدود علها الناقصة من موضوع ومادة وزمان ومكان وغيرها وهى جهات النفس والشين ، فالذى ينسب اليه (تعالى) هو وجودها الخارج عن وصمة النقص والعيوب والتصور ، وأما أسأؤها بمفاهيمها الماهوية مثلاً فهى لا تتجاوز موضوعاتها المادية الواقعة تحت التغير والزوال . واعتبر ذلك من نفسك فانك اذا تصورت انساناً يأكل الخبز او يشرب الخمر فهو وفعله معلولان لك وافعله نسبة اليه ونسبة اليك ، لكنه اذا نسب اليه وقع عليه اسم الفعل بعده فيقال انه يأكل الخبز او يشرب الخمر ، واذا نسب اليك قبل انك احدثت فعله كذاته و لم يقل انك تأكل الخبز او تشرب الخمر - مدخله .

النقاديس ، وذلك لان شأنه افاضة الوجود على كل موجود ، والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجموع والمفاض ، والشروع والاعدام غير مجعولة ، وكذا المهيآت ماشئت رائحة الوجود كما مر مراراً . فعين الكلب نجس و الوجود الفاض عليه بما هو وجود طاهر العين ، وكذا الكافر نجس العين من حيث مهيئته و عينه الثابت لامن حيث وجوده ، لانه طاهر الاصل و انما اختلطت الوجودات بالاعدام و الظلمات ، لبعدها عن منبع الجود والنور ، كالنور الشمسي الواقع على القاذورات والارجاس والمواضع الكثيفة ، فانه لا يخرج من النورية والصفا بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتهما من الرائحة الكريهة وغيرها الا بالعرض ، فكذلك كل وجود من حيث كونه وجوداً او اثر وجود خير وحسن ايس فيه شرية (١) ولا يبع ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن حيث منافاته لخير آخر ، وكل من هذين يرجع الى نحو عدم والعدم غير مجعول لاحد . والحمد لله العلى الكبير

فهذا حاصل الكلام فى تقرير هذا المذهب ، ومعرفة النفس وقواها اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية كلها فعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضاً بالحقيقة لابعنى الشراكة بين الفاعلين فى فعل واحد ، كما يوجد فى افعال الفاعلين الصناعيين انه قد يقع الشراكة بين اثنين منهم فى فعل واحد كالخياطة ونحوه ولاشبهة فى ان المذهب الرابع عظيم الجدوى شديد المنزلة ، لو تيسر الوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى و الشرف الاثم و به يندفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال ، وبه يتحقق معنى ماورد من كلام امام الموحدين «على» (ع) «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين» اذ ليس المراد منه ان فى فعل العبد تركيماً من الجبر والتفويض ، ولا ايضاً معناه ان فيه خلواً عنهما ، ولا انه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ، ولانه مضطرب فى صورة الاختيار كما وقع

(١) فمافى دعاء الافتتاح «والخير بيدك والشر ليس اليك» فالمالبة سالبة بسيطة محصلة ،

وحاصل كلامه انه لا يدان بيد الارض غير الارض وكذا السموات ، فيبدل الناظر والنظر و المنظور حتى لا يستند الى الغير المعنى الشرور - س قد .

فى عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولان العبد له اختيار ناقص و جبر ناقص ، بل معناه أنه مختار من حيث انه مجبور ، و مجبور من الوجه الذى هو مختار ، و ان اختياره بعينه اضطراره . وقول القائل : «خير الامور اوسطها» يتحقق فى هذا المذهب فان التوسط بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن مكسور طرفيهما كالماء الفاتر الذى يقال : لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما ، فهذا معنى قولهم ان التوسط بين الاضداد بمنزلة الخلوعنها ، وقد يكون الجامع لها بوجه اعلى و اوسط من غير تضاد و تزاحم بينهما وهذا فى مثال الحرارة والبرودة كجواهر الفلك عند التحقيق ، فانه مع بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى و اوسط مما يوجد فى هذا العالم ، لان التوحيدها انما يفيض منها وبواسطتها ، فالتوسط بهذا المعنى خير من التوسط بالمعنى الاول فمثال المذهب الاول كالحرارة النارية ، والمذهب الثانى كالبرودة المائية ، والثالث كالكيفية التى فى الماء الفاتر ، والرابع كحال الفلك عند التحقيق حيث ليست حرارته اشد وبرودتها مع شدتهما جميعاً . فانت ايها الراغب فى معرفة الاشياء بالتحقيق ، الساعى بسلوكه الى نيل عالم التقديس ! لاتكن ممن اتصف بانوثة التشبيه المحض ، ولا بفحولة التنزيه الصرف ، ولا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين ، بل كن فى الاعتقاد كسكان صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ، ليست لهم شهوة انوثة التشبيه ، ولا غضب ذكورة التنزيه ، ولا خنوثة الخلط بين الامرين المتضادين ، وانما هم من اهل الوحدة الجمعية الالهية . فانه (سبحانه) عال فى دنوه ، دان فى علوه ، واسع برحمته كل شئ لا يخلو من ذاته شئ (١) من الذوات ، ولا من فعله شئ من الافعال ، ولا من شأنه شئ من الشئون ، ولا من ارادته ومشيئته شئ من الارادات والمشيآت ،

(١) اشار بهذه الفقرات الى توحيد الذات والصفات و الافعال وان الموحد لابد ان يعتقد بتوحيد الذات والصفات اولاً ثم بتوحيد الافعال ثانياً فليقل : لا هو الاهو ولا اله الا الله ثم ليقل : لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، والاشمى يريد ان يوحد بزمه بتوحيد الافعال ولكن لم يأت البيت من باب ولا فهم ثمرته فانه أثبت ذاتاً مستقلة ولكن نفى آثارها ولو ازمها و قذف نتائجها الى غيرها فقال : انها محال صنع الله وان تأثيراته تظهر فيها - س قد.

ولاجل ذلك قال تعالى: «كل يوم هو في شأن» وقال «ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» وبذلك يظهر سرفوله «وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى» فيه السلب والاثبات من جهة واحدة ، لانه سلب الرمي عنه ﷻ من حيث اثبت له ، وكذا قوله «قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله بايديهم، والتعذيب هناك عين القتل ، فهذا ما عندي من مسألة خلق الاعمال التي اضطربت فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهدايقوبيده زمام التحقيق والدراية .

تمثيل فيه تحصيل

ما اشد اعانقوتيسير أفي هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية ! فانه نسخة مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدى الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان ، فليكن ان تدبر في كتاب النفس وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك : ان الافعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدرى ولا يضا كما يقوله الفلسفى ، فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله (تعالى) مثل الذات وصفة وفعل لذاته وصفاته وفعاله ، واتل قوله (تعالى) «وفى انفسكم افلا تبصرون» وقول رسول الله (ص) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» فان التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس ، فالابصار (مثلا) فعل الباصرة بلا شك لانه احضار الصورة المبصرة او افعال البصر بها ، وكذلك السماع فعل السمع لانه احضار الهيئة المسموعة او افعال السمع بها ، فلا يمكن شئ منهما الا بافعال جسماني ، وكل منهما فصل النفس بلا شك لانها السميعة البصيرة بالحقيقة ، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية : أن النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتباً او نقاشاً الا ان الاستخدام ههنا طبعى وهناك صناعى ، وفي المشهور زيف و قصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعاً لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناءً وكذا مستخدم الكاتب ، لا يلزم كونه كاتباً فكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون

سمياً وبصيراً مع اننا نعلم اذا راجعنا الى وجداننا : أن نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كل ادراك جزئى وشعور حسى وهى بعينها المتحرك بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة الى قواها سيما القريبة من افق عالم النفس وسنحقق فى مستأنف الكلام من مباحث النفس (ان شاء الله العظيم) فى ايضاح القول بان النفس بعينها فى العين قوة باصرة ، وفى الاذن قوة سامعة ، وفى اليد قوة باطشة ، وفى الرجل قوة ماشية وهكذا الامر فى سائر القوى التى فى الاعضاء ، فيها تبصر العين ، وتسمع الاذن ، وتبش اليد ، وتمشى الرجل ، شبه ماورد فى الكلام القدسى كنت سمعه الذى به يسمع و بصره الذى به يبصر ويده التى بها يعطش (وزجله التى بها يمشى - خل) فالنفس مع و تمدتها وتجريدها عن البدن وقواها واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عالياً كان او اسفلا ، طيفاً او كثيفاً ، ولا تبائنهما قوة من القوى مدركة كانت او مجردة ، حيوانية كانت او طبيعية . بمعنى ان لاهوته للقوى غير هوية النفس . لان وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة (١) يعرفه الكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فيستهلك هويات سائر القوى والاعضاء فى هويتها ، ويضمحل انياتها فى انيتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التى هى القيامة الصغرى على جميع الخلائق الموحدة فى العالم الصغير وفى هذه النشأة الآدمية الشخصية ، ثم ينشأ

(١) هى الوحدة الحقّة الظلية لانها منعلمة بالاسماء التنزيهية والتشبيهية جميعاً ، ومتصفة بصفات الطبائع فى مقام نازل ، كما انها متصفة بصفات الروحانيين فى مقام شامخ ففى أصل محفوظ لجميع القوى فلما كانت ظل الله (تعالى) وخليفته - والخليفة لا بد ان يكون بصفة المتخالف - فلها ايضاً مقام احدى وهومقامها الكثرة فى الوحدة وهومقامها الخفى والاخفى الجامعة فيه لقوىها بنحو أعلى ومقام ظهور وهومقامها الوحدة فى الكثرة و تشأنها بشئون القوى بلا تجاف عن مقامها التنزيهى ، ثم ينشأ النشأة الاخرة بالنفخة الثانية اى بعدما اطفئت انوارها بما هى متشنتة فى مجالى البدن المنفرقة بالنفخة الاولى المميّنة لها انشأت نشأتها الاخرى فاحييت بحياة النفس حياة بسيطة ووجدت بوجودها وجوداً واحداً جميعاً بالنفخة الثانية المحيية لها الموجبة لقيامها عند النفس بعدما كانت قائمة عند مواد البدن والمحال ، فبالنفخة الاولى تنفى وجوداتها الخاصة وتقبض ، وبالثانية تبقى بعد الفناء بوجود واحد شامخ وتنهض - منقده .

النشأة الآخرة بالنفخة الثانية . فإذاهم قيام ينظرون ، وشرقت ارض البدن الاخرى حينئذ بنور النفس كالحال فى القيامة الكبرى حذوا القذة بالقذة ، وذلك لان النفس محبطة بقواها قاهرة عليها منها مبتدأها واليه مرجعها ومنهاها ، كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها ، وكذلك جميع الموجودات كما بين منه يتبدى واليه يصير «الالى الله تصير الامور» .

الفصل (١٢)

فى حل بقية الشبه الواردة على الإرادة القديمة و بعض
الشبه الواردة على الإرادة الحادثة

فمنها انه يلزم قدم العالم وتخلف المراد اذا كانت ارادة الله (١) على الوجه الذى بينه الحكماء والمحققون من الاسلاميين من كونها عين ذاته وعين الداعى الذى هو العلم بالنظام الالهي والجواب حسبما اشرنا اليه فى مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد فى كلامه تعالى : «لا يستل عما يفعل» فلو كان لشيء من افعاله علة غاية اوداع لكان السؤال بلم عن فعله جازيئاً معقولاً ، فلما ذاق وقع النهى عن السؤال والمنع عن طلب اللبية فى الكتاب والسنة والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نقي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما حسبه الاشاعرة ومن يقتفى اثرهم ، بل المراد كما مرت الاشارة و التصريح عليه نقي مطلب «لم» فى فعله المطلق وفى افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الانسان عريضة لغاية هى جودة المضغ ، وهى ايضاً لغاية هى جودة الهضم الاول ، وهى لجودة الهضم الثانى و هلم الى غاية هى تغذية بدن الانسان على وجموافق لمزاجه . وهى لغاية هى حصول

(١) منشأ الاشكال استناد وجود الاشياء الى العلم بالنظام الالهي الذى هو عين الذات.

واستحالة انفكاك المماثل عن علته ، سواء سمينا هذا العلم ارادة اولي نعم ، فلا يندفع الاشكال بالقول بكون الارادة سفة قبل لصفة ذات ، وهو ظاهر - ط مدخله .

المزاج الكامل ، وهو لغاية هي فيضان الكمال النفسى ، وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم العقل الفعال ، وغايته البارى المتعالى ، وفى العلوم (مثلاً) كون علم اللغة والنحو لغاية هي علم المنطق ، وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية غير الالية ، وتلك العلوم غير الالية اذا اخذت على الاطلاق فغايتها نفسها لانها الغاية الاخيرة لغيرها من العلوم الالية ، واذا تميزت وانفصل بعضها عن بعض فلا يبعد ان يكون بعضها غاية وبعضها ذا الغاية ، فان مباحث الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة.

ثم مسائل العلم الكلى من ما بعد الطبيعة غايتها علم المعارف والربوبيات مطلقاً ، وغايتها علم التوحيد وعلم الالهية واحوال المبدء والمعاد ، وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه ، وغايته من حيث الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه ، وغايته الفناء فى التوحيد ، وغايته البقاء بعد الفناء . ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذن لالمية لشيء من افعاله من حيث كونه فعالة على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ، ولكن لافاعيله المخصوصة البعيدة منه او المتوسطة اغراض وغايات ولعمليات مرتبة منتبهة كلها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحيات تنقضى ذاته الاحدية الحققة من كل جهة.

ومنها انه لو كان الكل بارادة الله وقضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً وشرعاً ، ولذلك قدورد فى الحديث الالهى : « من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى ولم يشكر على نعمائى فليخرج من ارضى وسمائى وليطلب رباً سواى » على ان الرضا بالكفر والفسق كفر وفسق ، وقدورد وصح عن الائمة **عليهم السلام** « ان الرضا بالكفر كفر » وقال تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » واجاب عنه الشيخ الغزالي ، وغيره كالامام الرازى ، بان الكفر مقضى لا قضاء ، لانه متعلق القضاء فلا يكون نفس القضاء فزحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى (١) واستصوبه جماعة من الصوفية ، كصاحب العوارف

(١) فان القضاء هو العلم الفعلى والمقضى هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للآخر ، الا ترى انه يصح ان يقال علمه (تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة - سقته.

والمولى الرومى ، وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين فى العلم منهم والمحقق الطوسى ، فى نقد المحصل ، حيث قال : « وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء وانما هو المقضى ليس بشئ فان قول القائل (١) « رضيت بقضاء الله » لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله انما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى . والجواب الصحيح ان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر . » وقال استاذنا السيد الاكرم (دام عمره ومجده) والفرق بين القضاء والمقضى هناك لا يرجع الى طائل اليس اعتبار المقضى بما هو مقضى راجعاً الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتباراً للمقضى ؟ فاذن انما الجواب الصحيح على ما هو تحقيقه : ان الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات او بالمقضى بما هو مقضى بالذات واجب والكفر ليس هو بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات بل انما تعلق به القضاء بالعرض فكان مقضياً من حيث هو لازم للخيرات الكثيرة لا من حيث هو كفر فاذن انما يجب الرضا به من تلك الحيثية لا من حيث هو كفر ، وانما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود . » انتهى كلامه زيدا كرامه . اقول القضاء كالحكم قد يراد به (٢) نفس النسبة الحكمية

- (١) ظاهر كلامه (قده) أنه لا يناقش فى ان هناك قضاء غير المقضى وهو العلم السابق الذى هو صفة الذات وانه غير المقضى وانما يناقش فى كون الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالقضاء بذاك المعنى ، بل الرضا المطلوب هو الرضا المتعلق بالمقضى لوضوح أن متعلق الرضا هو متعلق السخط الذى يقابله ، و الذى يتعلق به السخط والشكاية ونحوهما هو الامر الكونى الذى هو المقضى دون القضاء بالمعنى الذى تقدم ، ولذلك اضطر (قده) الى تحليل المقضى ثانياً الى قضاء ومقضى و فرق بذلك بين متعلق الرضا المطلوب والمذموم فقال : « وان الرضا بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر » فالكفر من حيث ان لوجوده نسبة اليه (تمالى) مصداق للقضاء . ولا بهذه النسبة مقضى وبهذا التقرير يندفع بعض ما سيورده المصنف (قده) عليه - طم مد ظله .
- (٢) لما كان كلام السيد (قده) ان اعتبار المقضى راجع الى اعتبار القضاء مبنياً على كون القضاء بمعناه المصدرى والمصدر معتبر فى المشتق بين ان المراد بالقضاء فى كلامهم ليس المعنى المصدرى النسبى ، بل وجود صور الاشياء الى آخره ، فمراهم حينئذ الرضا بالاكوان السابقة للاشياء وعدم الرضا بالكون الدنيوى لان الدنيا ملمونة مردودة من قبل الله وفى نظر -

الاجابية او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات و قد يراد به صورة علمية يلزمها تلك النسبة وهكذا العلم و القدرة و الارادة و اشباهها ، فعلى الاول كون القضاء مرضياً به يوجب كون المقضى مرضياً به من غير فرق لان المعانى النسبية تابعة لمتعلقاتها ، فاذا قيل هذا القاضى او الحاكم قضى او حكم قضاء شراً او حكماً باطلا فالمراد منه المقضى ، ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيراً أو المقضى شراً و اما على المعنى الثانى فقضاء الله (تعالى) عبارة عن وجود صور الاشياء الموجودة فى هذا العالم الادنى جميعاً فى عالم علم الله على وجه مقدس عقلى شريف الهى خال عن النقائص والشروء والاعدام والامكانات ، ولا شبهة فى ان لكل موجود فى هذا العالم الكونى ما يمازاه فى ذلك العالم الالهى من جهة وجودية هى علة صدوره ومبدء تكمونه وهو - لكونه فى عالم الالهية - خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير ، والشر لا يوجد الا فى عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ، ولذلك قال (تعالى)

« قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق » حيث جعل الشرفى ناحية الخلق

فاذا تقرر هذا فصح الفرق بين القضاء والمقضى واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره « ناقد المحصل » ان قول القائل : « رضيت

— اهـ الله ، وكلامه (قد) ناس على ان مرادهم القضاء السابق وان هذا العالم بشرائه مقضى وغير مرضى مطلقاً بما هو مشوب بالمادة الظلمانية والتمدد والتجدد ، او غير المرضى منحقق فيه كالامور المستقبلية ، ولكن مسوده انافى مندوحة من الجواب حيث ان الرضا والكراهة لكل منهما متعلق ولا حاجة الى تدقيقات هؤلاء المحققين واما اذا استوفى الاشكال الاخر بان الوجود خير فكيف يكون امور هذا العالم غير مرضية ؟ فيقال فى دفعه : ان الكراهة تتعلق فى الامور المستقبلية بما هيئاتها بل باعدامها لا بغير كلامهم يسع القضاء العيني ايضاً كما هو مصطلح السيد الداماد (قد) كما نقل عنه فى مبحث المثل من السفر الاول ، ولو حمل القضاء على الامم من القدر فالقدر العيني يطلق كثيراً على الوجود العيني فيدخل وجودات هذه الاشياء بماهى انوار وعلوم ووجهها الى الله فى كونها متعلقات الرضا ايضاً ، وعلى ما ذكره (قد) ايضاً يمكن ان تكون مرضية بماهى رقائق الصنائع ومنذلياتها - س قد .

بقضاء الله ، لا يعنى به رضاء بصفة من الصفات ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل النعوت (١) والاعراض بل هى اصول الذوات والجواهر ، ولا نسلم ان معنى قول القائل: « رضيت بقضاء الله » ليس بمعنى رضاه بما سبق فى علمه وايضاً قوله « الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولامن هذه الحيثية كفر » ففيه ان علمه لما كان فعلياً (٢) فكل جهة وجودية فى شىء من هذا العالم فهى بعينهاى حيثية معلوميته له ، فكما ان ذاته (تعالى) و علمه بالاشياء شىء واحد بلا تباين فى الذات ولا فى الاعتبار فكذا حيثية كون الاشياء موجودة فى نفسها وحيثية كونها معلومة له مرتبطة به شىء واحد من غير تباين هذا .

ومما يؤكد ما ذكرناه وينور ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فصل فى نفسك صورة الكفر وصورة السواد فلا تكفر به ولا يسود به وجه قلبك لان صورة الكفر فى الذهن ليس بكفر منموم ولا صورة السواد فيه سواد كسواد الخارج فكذلك الامر فى هذا المقام فاتقن ولا تتع فى مزال الاقدام .

ومما يدل ايضاً على ان مبادئ الاشياء الشرية (٣) والامور المؤففة والمستقبحة

(١) وفيه ان القضاء باى معنى فسر من اوصافه (تعالى) و هو القاضى فان فسر بالعلم الذاتى كان من اوصاف الذات ، وان فسر بوجود الامر الكونى من حيث نسبته اليه (تعالى) و صدقيته للحكم والقضاء كان من صفات الفعل - طمذهله .

(٢) وفيه ان الظاهر ان مراد المحقق « الطوسى » (قده) بقوله : « لامن هذه الحيثية » هى الاوصاف والافعال الكونية بنسبتها المنسوبة الى موضوعاتها ، فانها من هذه الحيثية لا تنسب اليه (تعالى) ولا تكون ناعقة له ، مثلاً حرارة النار وبرودة الثلج تنسبان من حيث وجودهما اليه (تعالى) وتنقائهما فله (تعالى) وجودهما وهو موجودهما ، وأما هما بنسبتهما الكونية فانما تنسبان الى النار والثلج وتنقائهما ، فالنار حارة والثلج بارد وهو (سبحانه) منزّه عن هذه النسبة والانصاف ، والحق ان الاجوبة الثلاثة صحيحة كل بوجه - طمذهله .

(٣) ننظير وتنوير للمقام بان كون المقضى غير مرضى ومبادئه (وهى الصور القضائية) مرضية لا غرو فيه ، كما ان الاشياء الشرية مستقبحة ومبادئها عند العالمين بعلم الاسماء هى الاسماء ، وهى عندهم ارباب الانواع ، بل ارباب العقول المرضية التى هى عند الاشراقيين ارباب الانواع وكلها حسنى - سقده .

التي توجد في عالم المواد والاجرام لا يلزم ان يكون فيها شرية او نقص او آفة :
 ما حققه العرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القهرية له (كالمنتقم
 والجبار والقهار) هي اسباب وجود هذه الاشرار والشرور كالكمرة والشياطين والنسفة
 وطبقات الجحيم واهلها ، كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة (كالرحمن الرحيم الرؤف
 اللطيف) هي مبادئ وجود الاخيار والخيرات كالانبياء والاولياء عليهم السلام والمؤمنين وطبقات
 الجنان واهلها ، حتى قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه المضل لقوله (تعالى)
 حكاية عنه «فما اضلني» (١) وقوله «فما اغوييني» فالمتضادات والمتعاندات و
 المتخاصمات في عالم التفرقة والشر والتضاد متوافقات متصالحات في عالم الوحدة
 الجمعية الخيرية ، ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده و تعلق به ارادته و
 قضاؤه فهو واجب الصدور ، وان لم يعلم وجوده ولم تتعلق به ارادته وقضاؤه فهو ممتنع
 الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدوراً له ؟ واجب عنه بالنقض والعل ، اما النقض
 فلجريان مثله (٢) في حق الله في ارادته للاكون الحادثة سبباً عند من اثبت له ارادة
 متجددة . واما الحل فقال «صاحب المحصل» ومن يحذو حذوه من اتباع « الشيخ
 الاشعري» ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل : أن الله لا يسئل عما يفعل
 وقد سبق حال ما ذكره . وقال « العلامة الطوسي » (ره) في نقده لو كان ذلك مبطلاً
 لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضاً مبطلاً لقدرة الرب واختياره (تعالى) في
 فعله ، فانه كان في الازل عالماً بما سيفعله فيما لا يزال ففعله فيما لا يزال اما واجب
 او ممتنع والجواب عنه أن العلم تابع للمعلوم وحيث لا يكون مقتضياً للوجوب و
 الامتناع في المعلوم . وهذا الجواب بظاهره غير صحيح (٣) لان القول بتابعية

(١) لا يخفى عليك انه لم يرد في الكتاب المجيد «فما اضلني» نعم قد ورد «فما اغوييني»

ولكنه حكاية من قول ابليس (لن الله) فلا يكون دليلاً على ما ادعوه . اد .

(٢) اعلم بنبهته كما في النفس الذي ذكره «العلامة» «في نقد المحصل» وجريان مثله هو

انه ان علم الله وجود الحادث اليوم كزيمثلا ، وتعلق به ارادته لكان قديماً لمدم جواز التخلف ،
 والامتنع وجوده ، وهكذا في نفس ارادته الحادثة يردد بالتعلق وعدمه - س قد .

(٣) ويمكن ارجاعه الى ما سيذكره المصنف (قده) من الجواب فان العلم الالهي انما يتعلق -

العلم للمعلوم (١) لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لافي العلم القضائي الرباني ،
لانه سبب وجود الاشياء ، و السبب لا يكون تابعا للسبب ، و اعل ذلك المحقق
الناقد انما ذكر ذلك الجواب نيابة عن « المعتزلة » القائلين بشبوت الاشياء بحسب
شيئتها في الازل .

فالحق في الجواب ان يقال: ان علمه وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من
العبد لكنه انما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدره العبد واختياره (٢) لكونها
من جملة اسباب الفعل وعمله والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بل يحققه فكما
ان ذاته (تعالى) علة فاعلة لوجود كل موجود ووجوبه - وذلك لا يبطل توسط العمل
والشرائط وربط الاسباب بالمسيبات - فكذلك في علمه التام بكل شيء الذي هو عين
ذاته ، كما في العلم البسيط والعقل الواحد واللازم ذاته كما في العلم المفصل والعقول

بالاشياء على ما هي عليها فالفعل الاختياري انما يتعلق به العلم والارادة الالهية بما هو مستند الى
القدرة والاختيار ومترتب على ذلك ، ولعله (قده) لذلك قال : « بظاهره غير صحيح » طمذهله .
(١) وقال في التجريد : العلم تابع بمعنى اسالة الموازنة في التطابق ، وعند العرفاء تابعة
العلم انما هي في التعين والتلون لكونه تورا لاوله - س قده .

(٢) وهذا كاف في كون الفعل اختياري لان الفعل الاختياري هو الفعل الذي هو مسبوق
بالاختيار لا ما هو اختياره مسبوق بالاختيار . فمع كون الاختيار ليس بالاختيار يكون
الفعل مسبوقا بالاختيار ، والقدرة صدور الفعل عن علم ومشية ، فمفك قد سطر في الالواح
القضائية والقدرة مع اسبابه اي : سطر قدرتك وارادتك و اختيارك اولان فمفك عقبيها فكما
فمفك حتم اجري به القلم واستطر به اللوح فكذا اختيارك حتم لان العلة واحدة ، وانما يحق
هذا اختيارك اذ ليس هذا الاختيار مما يمكن ان يكون فيك وان لا يكون بل حتم لازم ان يكون .
وايضا كما ان الوجود وجودك فالاختيار اختيارك . وان تنف عن نفسك الاختيار فان وجودك
وانيتك عنك والا ، ففني الصفات واللوازم والتاثر واثبات الموصوف والملزوم شيء غريب .
وجودك ذنب لا يقاس به ذنب .

گر خرايم گمنی ای عشق چنان کنی باری ❀ که نباید دگرم منت تعمیر کشید

الكثيرة . والعجب من امام الباحثين المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصره مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلة والمعلول ؟ فقال في المباحث المشرقية : «واعلم انك متى حققت علمت ان النكتة في مسألة القدم والحدوث والجبر والقدر شيء واحد ، وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحال ان يصدر عنه الفعل الا بسبب آخر ، فهذه المقدمة هي العمدة في المسئلتين ثم ان فاعلية الباري لما استحال ان يكون وجوبها بسبب متفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته ، ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل ، واما فاعلية العبد فلما استحال ان يكون وجوبها لذات العبد لعدم دوام ذاته و لعدم دوام فاعليته لا جرم وجب استنادها الى ذات الله ، وحينئذ فيكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل : اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والنهي والثواب والعقاب . وايضا اذا كان الكل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا ، والذي اقتضى القضاء عدمه ممتنعا ، ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممتنع ، فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل والترك بالقدرة لكننا علم بهديته العقل كوننا قادرين على الافعال فبطل ما ذكرتموه فالجواب : اما الامر والنهي (١) فوقعهما ايضا من القضاء والقدر ، واما الثواب والعقاب فهما من لوازم الافعال الواقعة بالقضاء فان الاغذية الرديئة كما انها اسباب الامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال الباطلة اسباب الامراض النفسانية ، وكذلك القول في جانب الثواب ، واما حديث القدرة فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب القدرة ، والمعلول لا ينافي العلة ، بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل ان يكون مقدورا بالقدرة ، والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا القول يقولون :

(١) الاولى ان يقال : الامر والنهي انما هما التحصيل هذا النظر حالا ومقاما ، لامقالات فقط ، وعيانا وحقا ، لا بياناً فحسب . كما ان اخذ الدنيا للترك ، والجواب الاخر ان افعال العباد وان كانت بقدرته الله تعالى فهي بقدرتهم ايضا كما امر ، وسيقول عند قوله «واما حديث القدرة» : فلا يلزم توجيه الامر والنهي الى غير القادر . س . قدم .

انه يجب على الله اعطاء الثواب (١) والعموض للالام في الآخرة ، والاخلاق بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله والمؤدى الى المحال محال فيستحيل من الله ان لا يعطي. الثواب والعموض واذا استحال عدم الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فاذن صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له ، فعلم ان كون الفعل واجباً بالتفسير الذى ذكرناه لا يمنع كونه مقدوراً ، انتهى كلامه بالفاظه وهو اقرب الى نيل الحق من ساير ما اورده فى كتبه ومؤلفاته وليس فى هذه المرتبة مذكوره فى كتاب « المحصل » من قوله : « مسئله : الارادات تنهى الى ارادة ضرورية دفعاً للتسلسل ، وذلك يوجب الاعتراف باسناد الكل الى قضاء الله وقدره ، فقال الناقد المحقق : « اقول : قبل استناد الكل الى قضاء الله ، اما ان يكون بلا توسط فى اليجاد للشئ او يكون بتوسط ، والاول لا يقتضى انتهاء الارادات الى ارادته ، والثانى لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو اليجاد بنوسط القدرة والارادة ، سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شئ آخر ، فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابعاً لاختيار فاعله ولا يندفع هذا الابقامة البرهان على ان لا مؤثر فى الوجود الا الله ، انتهى .

اقول : الفرق متحقق بين قولنا : « لا موجود الا الحق مؤثر في موعلة قريبة لاجاده بلا توسط » وبين قولنا : « لا مؤثر فيه الا الله » (٢) والاول هو الصحيح دون الثانى لما مضى فى الفصل السابق ان حجية نسبة الفعل الى العبد هى عينها حجية نسبته الى الرب ، وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذى هو صادر من الرب . وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة (وهى توحيد الافعال) من عظام المسائل الالهية ، ولم يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم - مع ادعاء اكثر الحكماء - بل كلمهم .

(١) لا يذهب عليك ان هذا الواجب بمعنى ما يذم تاركه ، والواجب الذى يتنافى كونه مقدوراً ما يقابل الممكن والممتنع ، وابن هذا من ذلك ؟ - س قدّم .
(٢) لان هذا لا يأتى عن التوسط ولا عن كون حجتين النسبتين متغايرتين بخلاف الاول - س قدّم .

لذلك كما نقله « العلامة الطوسي » في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق - الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القنسي مسألة توحيد الذات ، واني ذلك لاحد من عرفناه ونظرنا الى كتبه وكلامه متصفحين مفتشين ؟ !

ومنها ان الارادة الانسانية اذا كانت واردة عليه من خارج باسباب و علل منتبئة الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد ام لم يرد (١) فكان العبد ملجئاً مضطراً ففى ارادته الجأته اليها المشيئة الواجبية الالهية «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» فالانسان كيف يكون فعلة بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والالترتب الارادات متسلسلة الى غير نهاية **والجواب** كما علمت من كون المختار ما يكون فعلة بارادته (٢) لا ما يكون ارادته بارادته ، والالزم ان لا يكون ارادته عين ذاته ، والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ، لا ما يكون ان اراد الارادة للفعل فعل والا لم يفعل ، على ان لاحد ان يقول : ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم ، و كوجود الوجود ، ولزوم اللزوم من الامور صحيحة الانتزاع ، و يتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد ، لكن يتقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلى (٣) هناك فى الخارج .

واما ما ذكره فى الجواب سيدنا المفخم واستادنا الاكرم (دام ظله العالى) من

(١) تبدير عجيب اذ فرض كون ارادة لم يرد بها الانسان ارادة انسانية غير معقول، لكن مراد المستشكل بهذه التسمية قطع رابطة الانسان والارادة ، وبالجمله رابطة العلية والمعلولية واستناد وقوع الافعال بمدفوعاتها الى عادة الله - ط مدظله .

(٢) قد عرفت بما قدمنا ان الفاعل المجبر ايضا لا يخلو فعلة عن ارادة، فالاولى فى البيان وضع الاختيار موضع الارادة - ط مدظله .

(٣) هذا هو الفارق بين ما ذكره (قده) بقوله «على ان لاحد» الخويين ما ذكره السيد (قده) ، فانه حكم بان الارادة بالارادة المتقدمة بالذات وهكذا فى لحاظ التفصيل وان امتناع التزم والتأخر بالذات انما هو فى المتصلات - من قده .

قوله وهذا الشك مما لم يبلغنى عن احد من السابقين واللاحقين شىء فى دفاعه ' والوجه فى ذلك انه اذا انسقت العلل والاسباب المترتبة المتأدية بالانسان الى ان يتصور فضلا ويعتقد فيه خيراً أمّا انبعث له تشوق اليه لامحالة ، فاذا تأكد هيجان الشوق واستتم نصاب اجتماعه تم قوام الارادة المستوجبة اهتزاز العضلات والاعضاء الادوية فان تلك الهيئة الارادية حالة شوقية اجمالية للنفس بحيث اذا ما قيست الى الفعل نفسه و كان هو الملنفت اليه بالذات كانت هى شوقاً اليه وارادة له ، واذا قيست الى ارادة الفعل وكان الملنفت اليه نفس الفعل كانت هى شوقاً وارادة بالنسبة الى الارادة من غير شوق آخر وارادة اخرى جديدة ، وكذلك الامر فى ارادة الارادة وارادة ارادة الارادة الى سائر المراتب التى فى استطاعة العقل ان يلتفت اليها بالذات و يلاحظها على التفصيل ، فكل من تلك الارادات المفصلة يكون بالارادة و هى باسرها مضمنة فى تلك الحالة الشوقية الارادية . والترتيب بينها بالتقدم والتأخر عند التفصيل ليس بصادم اتحادها فى تلك الحالة اجمالية بهيئتها الوجدانية ، فان ذلك انما يمنع فى الكمية الاتصالية والهوية الامدادية لا غير فلذلك بان ان المسافة الاينية يستحيل ان تنحل الى متقدمات ومتأخرات بالذات هى اجزاء تلك المسافة وابعاضها بل انما يصح تحليلها الى اجزائها و ابعاضها المتقدمة والمتأخرة بالمكان .

فما قول فيه اولاً : ان التحليل العقلى للشىء - الموجب بحكم العقل بان الخارج بالتحليل متقدم على ذلك الشىء - انما يجرى فى امورها جهة تعدد بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر و جهة وحدة فى الواقع كاجزاء الحد من الجنس والفصل فى المهمة البسيطة الوجود كالسواد مثلاً ، فان للعقل ان يعتبر له بحسب مهمته جزء جنسياً كاللونية ، و جزء فصلياً كالتقابضية للبصر فيحكم بعد التحليل بتقدمهما فى ظرف التحليل على المهمة المحدودة بها ثم يتقدم فصله على جنسهما ان الكل موجود بوجود واحد ، واما فى غيرها فالحكم بتعدد و تفصيله الى ما يجرى مجرى الاجزاء له ليس الامما يخترعه العقل من غير حالة باعثة اياه بحسب الامر فى نفسه .

واما ثانياً : فيلزم عند التحليل والتفصيل لها و بحسبها اجتماع المثلين بل الامثال

فى موضوع واحد ، وهو ممنوع اذ لا امتياز لها فى المية ولا فى اللوازم ولا فى العوارض
المفارقة ولا فى الموضوع . و ايضا قد تقرر ان افراد مية واحدة لا يكون بعضها
علة لبعض ، (١) اذ لا اولوية لبعض فى ذاتها .

واما ثالثاً فان لنا ان نأخذ جميع الارادات بحيث لا يشذ عنها شيء منها . ونطلب
أن علتها اى شيء هى ، فان كانت ارادة اخرى لزم كون شيء واحد خارجاً و داخلاً
بالنسبة الى شيء واحد بعينه هو مجموع الارادات ، و ذلك محال ، و ان كان شيئاً
آخر لزم الجبر فى الارادة وهذا هو الحق ' فليعمل عليه فى دفع الاشكال كما مر .

ومما يؤيد هذا ويوضحه تحقيقاً ويزيد تأكيده ما قاله المعلم «ابو نصر الفارابي»
فى «الفصوص» فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره
هل هو حادث فيه بعد مالم يكن او غير حادث ؟ فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه
ذلك الاختيار منذ ازل وجوده ولزم ان يكون مطبوعاً على ذلك الاختيار لا يتفك عنه
لزم القول بأن اختياره يفيض فيه من غيره ، وان كان حادثاً - ولكل حادث محدث -
فيكون اختياره عن سبب اقتضاء ومحدث احده فاما ان يكون هو او غيره . فان كان
هو نفسه فاما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون
وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مجبوراً على ذلك الاختيار من غيره . و ينتهى
الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الازلى الذى
اوجب الكل على ما هو عليه ، فانه ان انتهى الكلام الى اختيار حادث عاد الكلام من
الرأس ، فبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبثقة عن الارادة
الازلية ، انتهى بالقاضه .

وقال الشيخ الرئيس فى الفن الثالث من طبيعيات «الشفاء» ، و «جميع

(١) هذا الزامى بناء على امالة الماهية كما هو منسوب الى السيد (قده) او برهاني فى
المشاطى وان هنافى الحقيقة ارادة واحدة بالشخص واما على مذهب المصنف (قده) من امالة
الوجود فالوجود حقيقة واحدة مقولة بالانشكيب مرتبة منها علة ومرتبة منها معلول بل جازعنده
كون افراد نوع واحد بعضها مجرداً وبعضها مادياً - سقده .

الاحوال الارضية منوطة بالحركات السماوية وحتى الاختيارات و الارادات فسانها لامحالة امور تحدث بعد مالم تكن ، ولكل حادث بعد مالم يكن علة وسبب حادث وينتهي ذلك الى الحر كقومن الحركات الى الحركة المستديرة ، فقد فرغ من ايضاح هذا ، فاختيارا تانياً تابعة للحركات السماوية والحركات والسكنات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى القصد وبواعث عليه ، ويكون هذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو العقل الاول الالهي (١) الواحد المستعلي على الكل الذي منه ينشعب المعدادات ، انتهى كلامه .

وقال في اول العاشرة من الهيات «الشفاء» : «ان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأها من هناك و الارادات التي لنا كائنة بعد مالم يكن ، وكل كائن بعد مالم يكن فله علة . فكل ارادة لنا فلم اعلق علة تلك الارادة ليست ارادة من سلسلة في ذلك الى غير النهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث من مصادمات هذه (٢) فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها

(١) اي : باعتبار الصور الموجودة فيه ، لان العقل محل القضاء كما ان النفس المنطبعة محل القدر ، وقد يطلق القضاء على نفس العقل ايضا ، ويمكن ان يكون مراد «الشيخ» التمثل الاول ، والاولية اضافة فيكون القضاء نفس الصور العتلية المقدسة ، ويمكن ان يكون المراد التمثل العناني مجازاً ، والعناية هي الصور المرتسمة في الذات فندهم بل يمكن ان يكون المراد العقل البسيط والعلم الكمال الاجمالي ، ولكن اطلق تجوذاً ايضا ، ولعلني كنت اريد اطلاق القضاء الاجمالي على هذه المرتبة من العلم في كلام السيد المحقق «الداماد» (قده) برقمه . (٢) كمصادفة الحجر الذي يهوى في طريقه رأس زيد الذي تحركه ارادته الى مهبط الحجر اتفاقاً فيشج ، وكحدوث امر اتفاق من تحريك طبعين ارادتين ، ثم ان الاتفاق قد حقق انه بالنظر الجليل ، و اما بالنظر الى الاسباب المترقية الى المبدء وفي النظام الكلي فليس الا بالضرورة واللزوم ، كما ان الامكان الذي يكون الاتفاق نظيراً له انما هو بالنظر الى الماهية من حيث هي ، واما بالنظر الى الوجود وهئتها فليس الا الوجوب ، ثم ان «الشيخ» لم يتعرض للمبادئ القرية لان القاصر ايضا اما طبع واما ارادة - برقمه .

منزل من عند الله ، والقضاء من الله هو الوضع (١) الاول البسيط ، والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب (٢) اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ، انتهى كلامه .

ومنها ان الكل اذا كان يعلم الله و ارادته و قضائه كان كل جزء من اجزاء النظام و كل ذرة من ذرات الكون واجب التحقق بالقياس الى الارادة القديمة ، حتمى الثبوت فى علمه مجزوماً به فى قضائه فما معنى التردد المنسوب اليه فى قوله: فما ترددت فى شيء انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن؟ وهذا من غوامض المشكلات على من التزم من اهل النظر الجمع بين القوانين العقلية والاحكام الشرعية ولم يات احدهم العلماء بشيء يشبع ويفنى فى هذا المقام الا ان استادنا (دام ظله العالى) ذكر وجهاً قريباً : «ان التردد فى امر يكون بسبب تعارض الداعى المرحج فى الطرفين فاطلق المسبب هناك و اريد السبب ، ومغزى الكلام ان قبض روح المؤمن بالموت خير بالقياس الى نظام الوجود ، وشر من حيث مسائنه ، وبعبارة اخرى وقوع الفعل بين طرفى الخيرى بالذات ولزومه للخيرات الكثيرة و الشرية بالعرض و بالاضافة الى طائفة من الموجودات هو المعبر عنه بالتردد ، اذ الخيرية يدعوا الى فعل الفعل والشرية الى تركه ، ففى ذلك (انساق الى تردد مآفاذن المعنى : ما وجدت شرية فى شيء من الشرور بالعرض اللازمة لخيرات كثيرة فى افعال على مثل شرية مسائفة عبدى المؤمن من جهة الموت و هو من الخيرات الواجبة فى الحكمة البالغة الالهية» انتهى.

(١) المراد منه ما هو القريب من معناه اللغوى لان الموجودات بوجودها و ماهياتها موضوعة فيه ، والبساطة من وجهين : احدهما من جهة الوجود الواحد البسيط ، اذ الكل كانت موجودة بوجود واحد . وثانيهما من جهة ان كل واحدة من الصور موجودة هناك صرفاً ببساطة غير مخلوطة بالكثرات كما فى الصور القدية - س قد .

(٢) بفتح الجيم ، ونازاد لفظه كأنه لان صفة الاجتماع امر اضلي . واهنا الاجتماع باعتبار المفاهيم هناك فان وجودها واحد فالاجتماع الذى هناك كأنه شيئاً الاجتماع الذى فى الصور القدية من الشكل العاشر والمكان العاشر والزمان العاشر وفيها . س قد .

اقول: ما ذكره لم يدفع به الاشكال بل صار اقوى اذ لم يزد في بيانه الا ان اثبت في نفس الفعل تعاضاً بين طرفي وجوده وعدمه وجانبى ايجاده وتركه بحسب الداعي ، فهبنا ان لم يترجح احد الجانبين على الآخر فيلزم الترجيح من غير مرجح وان ترجح - والله عالم - بذلك الرجحان فيجب صدوره عن علمه ، فلا تردد اذا الحكم برجحانه وقع على القطع ، وكان صدوره حتماً مقضياً ، و الذي منح لهذا الرامق المسكين أن وجود هذا الاشياء الطبيعية الكونية وجود تجددى ، لما مريانه من تجدد الطبيعة الجوهرية ، و كل امر تدريجى الوجود يكون كل جزء من اجزائه المفروضة مسبقاً بامكان استعدادى سابق على تحققه ، وذلك الامكان هو نفس الجزء السابق عليه ، اذا الامكان ذاتياً كان او استعدادياً. معناه لاضرورة الطرفين المساوق لتساويهما ما بحسب نفس مرتبة المهمة السابقة على وجودها سبقاً ذاتياً من جهة المهمة كما في الامكان الذاتى او بواسطة وجود امر فى مادة الشيء سابقاً عليه بحسب الزمان. فكل جزء من اجزاء الامر المتجدد الحصول فى ذاته المتدرج الوجود (كالحركة عند الجمهور و الطبيعة الجسمانية عندنا) امكان للجزء اللاحق به منها ، فاجزاؤه كلها امكانات وقوى ، لانه ضعيف الوجود ينشاك الوجود والعدم فى هذا النحو من الكون ، و هو مع ذلك واجب الفعلية والحصول من السبب المقتضى لحصوله الا ان وجوبه وجوب الامكان وفعليته فعلية القوة.

اذا تقرر هذا فنقول : لما تقرر ان وجود الاشياء الواقعة فى هذا العالم من مراتب علمه التفصيلى فى علوم له بوجه ومعلومات له بوجه فكل منهما بما هو علم تردد فى العلم وبما هو معلوم امكان للوجود . ثم ان النفوس الانسانية - سيما نفس المؤمن - يقع فيها هذه الامكانات والترددات اكثر انواعاً واعداداً لكونها ذاتا كوان وانحاء كثيرة فى الوجود بحسب الاكوان الجمادية والنباتية والحيوانية و الاطوار التى بعدها الى ان يخلص من الاستحالات والتقلبات الوجودية الى جانب القدس و عالم البقاء والثبات بقوة الهبة قابضة للارواح والنفوس عن ابدانها ، جاذبة بخوادمها واعوانها للطبايع والمور عن موادها ، فكما ينتزع العقل بقوته الفكرية صودة شىء

عن مادتها فتصير معقولة مجردة بعد ما كانت محسوسة مادية ، فهكذا شأن ملك الموت ، وهو ملك مقرب الهى فى نزع الارواح والتفوس ، وشأن باعوانه وسدته فى جذب الطبائع والصور ، وهذه الاستحالات والتكونات (١) كما انها تقع فى عالم المواد الكونية كذلك تقع فى عالم النفوس المنطبعة السماوية التى هى كتاب المحو والاثبات ، لان كل ما يثبت من ارقام الصور العلمية الجزئية فى الواح تلك النفوس فهى قابلة للمحو غير محفوظة عن النسخ والتبديل كما الكتاب لقوله (تعالى) « **يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ** **وَعِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ** » وهو الامام المبين واللوح المحفوظ عن المحو والتغيير ، وفيه جميع الاشياء المتخالفة لذوات فى الخارج ، المنضادة الصور فى الكون على وجه عقلى نورانى مقدس عن التخالف والتضاد كما قال (تعالى) « **وَلَا حِجَابٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** » فظهر ان هذه التغييرات والتجددات والموارد والنقايس بحسب انحاء الهويات الجزئية والطبائع الكونية لاتندرج فى ارتباطها الى الحق الاول وعالم الاحدية وفى اثبات الارادة القديمة الالهية المصونة عن الامكان ، والعلم القديم الحق المنزه عن وصمة الظن والتردد ، والقضاء المبرم الحتم الذى لا يبدل ولا يغير ولا يكثر ، لانها واقعة فى مراتب تنزلات العلم والارادة . قال « الشيخ ابو نصر » فى رسالة الفصوص : « انفذ الى الاحدية تندهش الى الابدية ، واذا سئلت عنها فهى قريب اظلت الاحدية فكان قلما اظلت الكلية فكان لوحاً جرى القلم على اللوح بالخلق » وقال ايضا : « علمه الاول لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته ، **« وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا »** من هناك يجرى القلم فى اللوح جرياً متناهياً الى القبيحة » وقال ايضا : « لاحظت الاحدية (٢) نفسها فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى

(١) لما أسقط بعضهم هذه الوجودات السماء عند اليمين ، الاخر بسجل الوجود عن مراتب العلم (وكلمات المصنف) قد (ايضا مختلفه فى ذلك) وترقى و تتم البيان فى لسوح القدر - س قد .

(٢) يعنى علم الاحدية ذاتها لان لم لاحظت الافياد ثانيا ولحافظ الافياد هو سورها المرسمه -

المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكرر الوحدة (١) حيث يغشى السدرة ما يغشى، و سزديك ايضا حافا ستمع.

الفصل (١٣)

فى تصحيح القول بنسبة التردد والابتلاء واشباههما الى كما ورد
فى الكتاب والسنة، وكذا القول بالبدء حسبما نقل من المتن
المعصومين (ع) وصحت الرواية فيه عنهم ، وما يئط بذلك
من استجابة الدعوات وانما الملهوفين مقارنة
لاقتراحهم من غير مصادفة اسباب طبيعية

اعلم ان للالهية مراتب (٢) وللأسماء الحسنى مظاهر ومجالى ، وكأنا قد بينا
طرفاً من هذا المقصد فى بعض المراحل الماضية فى السفر الاول . فنقول : ان الله فى
طبقات السموات عباداً ملكوتيين مرتبتهم مرتبة النفوس دون مرتبة السابقين المقربين ،
وهم عالم الامر المبرى عن التجدد والتغير ، وهؤلاء الملكوتيون وان كانت مرتبتهم
دون مرتبة السابقين الاولين الا ان افعالهم كلها طاعته (سبحانه) و بامرهم يفعلون ما
يفعلون ، ولا يعصون الله فى شىء من افعالهم ، و اراداتهم ، و خطرات او هامهم ، و

— فى ذاته (تعالى) عندهم ، ولما كان علمه فلياً وهو فاعلا بالناية كان علمه قدرة فبرعته بالقدرة
فقوله : « فلزم العلم الثانى » ببيان لقوله : « فلهضت القدرة » ويمكن كون « الفاء » فيه للتعقيب
بعمل القدرة على القدرة على الصور المرتزمة فى مرتبة العلم الاول الكمالى الاجمالى من قد .
(١) اى فى مقامين : الاول تكثر العلم الاول بتنزله الى العلم الثانى والثانى تكثر ما فى العلم
بتنزله الى النفوس اللوحية كما ان الحروف المتكررة فى القراطيس كانت واحدة فى مدد اس
القلم الذى من القصب والسدرة ايضا بعض تأويلاتها النفس الكلية ، وبعضها الصور المرتزمة
وبعضها البرزخية الكبرى التى هى مرتبة الاسماء والصفات عند العرفاء من قد .

(٢) اى للفاعلية مراتب ، ويمكن ان يكون قوله « وللأسماء الحسنى مظاهر » مطلقاً تفسيرياً
على الاول ، لان الاسماء الحسنى عند العرفاء كارباب الانواع عند الاشرافيين ، والانواع كلها
مربوبات الاسماء — من قد .

شهوات قلوبهم ، ودواعى نفوسهم ، وكل من كان كذلك كان فعله فعل الحق ، و قوله قول الصدق ، اذلا داعية فى نفسه تخالف داعى الحق ، بل يستهلك ارادته فى ارادة الحق ، ومشينه فى مشية الحق ، ومثال طاعنهم لله (سبحانه) و لامره مثال طاعة الحواس فىنا للنفس حيث لاستطيع خلافاً لها فيما شاعت النفس ولا حاجة فى طاعتها للنفس الى امر ونهى او ترغيب و تزجر ، بل كلما همت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به وقصدته دفعة ، مع ان هذه الحواس واقعة فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منا ، لانها نازلة عنه فى الملكوت الاسفل فكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السموات لله (سبحانه) ، لانهم المطيعون بذواتهم لامره المستمعون باسماءهم الباطنة لوجهه ، المستشعرون بقلوبهم النورية لعظمته ، الوالهيون فى ملاحظة جماله و جلالة ، و حيث انهم لا يستطيعون خلافاً ولا تمرداً ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون » يأمرهم بامرهم وينتهون بنهيهم ، بل يفعلون حسبما يفعله ، و ينتركون حسبما ينتركه ، فهؤلاء العباد المكرمون ، يكون حر كاتهم و سكناتهم تدبراتهم و تصوراتهم كلها بالحق ومن الحق ، فهذا اصل .

واعلم ايضاً أن الشيء كما يحدث فى القابل من جهة اسباب قابلية ، و مباد خارجية ، و اوضاع جسمانية كما تحدث السخونة فى جسم قابل من مصادفة مسخن خارجى كالنار مثلاً ، كذلك قد تحدث فيه لامن استعداد مادى و جهات قابلية ، بل من سبب فاعلى و امر علوى و مبدء باطنى كما تحدث السخونة فى بدن الانسان من جهة نفسه عند تصوراته المراهل او انبعاث ارادة غضب منها ، فيسخن البدن عند ذلك غاية السخونة من غير حضور مسخن خارجى ، و كما يحدث برودة فى اعضاء البدن ليس سببها امر ا طبيعياً ولا قسراً خارجياً ، بل من جهة خوف و نحوه فى النفس ، وكذلك تخيل الامر الشهوانى يحرك الاعضاء ويحدث رطوبة وان لم يكن ذلك عن امتلاء طبيعى و اسباب معدة طبيعية ، فهكذا حال مادة العالم و بدن الانسان الكبير بالقياس الى نفسه المدبرة له فى وقوع الامور النادرة منها و جريانها فى هذا العالم ، لاعلى المجرى الطبيعى ، ولا من جهة سبق الاسباب الطبيعية المعدة اياها ، بل مع كون الاسباب السابقة مخالفة اياها

مناسبة لاضدادها ، و لذلك يكون من العجائب النادرة الوقوع ، فهذا اصل أيضاً .
 اذاقرر هذان الاصلان فنقول : ان كل كتابة تكون في الالواح السماوية و
 الصحائف القدسية فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بالقلم
 الاعلى في اللوح المحفوظ عن المحو والاثبات . وهذه الصحائف السماوية والالواح القدسية
 (اعنى قلوب الملائكة العمالقة نفوس المدبرات العلوية) كلها كتاب المحو والاثبات ، و
 يجوز في نقوشها المنقوشة في صدورها وقلوبها (اي طبائعها) (١) ونفوسها) ان تزول وتبدل
 لان مرتبتها لا تأتي ذلك . كما بينا في مباحث حدوث العالم - وتجدد الطبائع والنفوس وسائر
 القوى المتعلقة بالأجرام . والذي فيه يستحيل التغير والتبدل انما هو ذات الله وصفاته الحقيقية
 وعالم امره وقضائه السابق وعلمه الازلي ، فمن هذه الالواح القدسية واقلها الكتابة
 والناقشة لمصورها وصف الله نفسه بالتردد كما في قوله : « ما ترددت في شيء أنا فاعله » الحديث
 وبالابتلاء كما في قوله (تعالى) « وبلونا هم بالחסنات والسيئات » وقوله : « وبلوا
 أخباركم » وقوله (تعالى) : « حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين » و الملك
 الموكل لهذا التصوير الكاتب لهذه الارقام الالهية القدسية ملك كريم كما قال (تعالى)
 « كراماً كاتبين » والله (تعالى) هو المملئ عليه على وجه يليق بعنايته المبراة عن التغير
 والحدوث ، ولولم يكن الامر كذلك من توسط هذه النفوس القابلة لتوارد الصور
 الارادية وتجدد الارقام العلمية و نسخ الكتب السماوية لكانت الامور كلها حتماً
 مقضياً (٢) وكان الفيض الالهي مقصوراً على عدم معين غير متجاوز من حدود الابداع

(١) تفسير الصدور بالطبائع مجاز ، فان الصدر المنوى هو مقام الخيال والقلب المنوى
 هو اللطيفة المدركة للكلية والجزئيات قال (تعالى) : « ألم نشرح لك صدرك » ، والصدر المنشرح
 هو الخيال المنود الذي صوره رقائق الحقائق المنبثقة عن عالم الوحدة .
 والصدر الشيق هو الخيال الظلماي المثير للكثرة المنبثقة عن عالم الكثرة والمواسسة .

(٢) اذ لم يكن حينئذ هذه الموجودات السبالة والسلسلة الرضية ، وكانت الامور منحصرة
 في الابداعات الثابتات من الجواهر المفارقة في السلسلة الطولية . ولهذا قال بعض الدافين :
 « من تمامة العالم الصادر من الله عليهم الحكم ايجاد عالم النفس فيه » . س . ق .

فما حدث حادث في العالم، ولا تكون كائن، وكان قد انسد طريق الانتهاء المسالكين من المنزل الأدنى الى الأعلى ولا الاستدارة بنور القرب من الحق الاول بعد الانظام بظلمة البعد منه .

وبالعجالة قد كان قد امتنعت واستحالت مراتب سلسلة الرجوع الى الله بافرادها واحادها و الاصول البرهانية مما يبطل هذا العناية الالهية تأباه فظهر ان التجدد في العلوم والاحوال لضرب من الملائكة (وهم الكرام الكاتبون) سائق غير ممتنع ولا مستبعد فاذا اتصلت بها نفس النبي او الولي (عليهما الصلوات والسلام) وقرء فيها من الوحي مما اوحى الله به اليهم وكتب في قلوبهم فله ان يخبر بما رآه بعين قلبه وما سمع باذن قلبه من صرير اقلام اولئك الكرام ، فاذا اخبر به للناس كان قوله حقاً وصدقاً ، لا كقول المنجم والكاهن فيما يقولانه لاعن شهود كشمس يقينى بل بتجربة او ظن و نحو ذلك ، ثم اذا اتصلت نفسه بها تارة اخرى راي في تلك الالواح غير ما رآه اولاً وغير ما نسبته الصور السابقة (١) والاسباب الطبيعية الموجودة في الطبقات العلوية

(١) هذا بظاهره مشكل على من ذهب اكثر الحكماء ، فان الفلك حتى جسمه لا يتجدد حال فيه الا الاوضاع ، فالصور المنقوشة في نفوسها كيف تزول وتحدث فيها صور اخرى ، وكذا ما قال ، لا يمكن العلم به لاحد لانه مما استأثره الله لانه ليس في الاسباب الطبيعية ما يوجبها ، لانه ليس في الاسباب الالهية ايضاً سوانح تحدثه ، فالاولى ان يقال ، لما كانت صور الكائنات منقوشة في النفوس الفلكية من جهة كونها عالمة بمركانها و اوضاعها وجميع ما يقع هنا حتى التغيرات والادارات كما مر نقله من الشيخ من لوازم حركاتها و اوضاعها - والملم بالملء والمزوم ملء للملم بالملول واللام لم يندمها ضوابط كلية من مبادئها وقوانين احصيت في العالم العقلي هي انه كلما كان كذا من الحركات والاضاع كان كذا من الحوادث في عالم الكون ، ثم اذا كانت النفس الكلية الفلكية منتبهة بها و تحيل النفس المنطبعة الفلكية الوصول الى كل نقلة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات ، اى لكن كان كذا فيكون كذا ، نفس النبي والولي (عليهما السلام) اذا اتصلت بها علمت بالحوادث لمشاهدة صورها فيها ، ولكن في بعض الاحيان لا تشاهد الابيض الصور و بعض لوازم بعض الاوضاع ولا تشاهد بعضاً آخر مما يمانعه ، لان الاحاطة التامة بلوازم جميع الحركات والاضاع للساعات والثباتات ليست الاعلام النيوب ، ولا يمكن -

والسفلية ، بل مخالفاً لسوابق الصور والاسباب السماوية والارضية فيقال لمثل هذا الامر : النسخ والبدا وما شبههما ، ولا يمكن العلم به لاحد من النفوس العلوية والسفلية الا من جهة الله المختصة به لانه مما ستأثره . لانه ليس فى الاسباب الطبيعية ما يوجهه ولا فى الصور الادراكية و النفوس اللوحية ما يتدبره من قبل ، ولا لجل ذلك ورد فى احاديث اصحابنا الامامين عندهما **عبدالله** ، **عليه السلام** ان الله علم من علم مكنون مخزون (١) لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البدا وعلم علمه ملائكته ورسله وانبيائه فنحن نعلمه ، وعن **ابى جعفر عليه السلام** انه قال : « العلم علمان ، فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه احد من خلقه ، وعلم علمه ملائكته ورسله ، فتألمع ملائكته ورسله فانه سيكون لا يكتنب نفسه ولا ملائكته ولا رسله . وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت منه ما يشاء » .

قال الشيخ فى كتاب المبدء والمعاد فى فصل من المقالة الثانية معقود فى مبدء التدبير للكائنات الارضية والانواع غير المحفوظة بهذه العبارة : « فمعلوم أن العناية بها ليست عن الاول ولا عن العقول الصريحة ، فيجب ان يكون لمبدء بعدها ، و هو اما نفس منبئة متعلقة بعالم الكون والفساد و اما نفس سماوية (٢) ويشبه ان يكون

للنفس بما هو بشر . و مدارجهم اقسام متفاوتة بل مدارج واحد منهم متفاوتة ، فمن ذلك النسخ والبدا وما شبههما وعلى هذا يحمل كلام المصنف (قده) ونزه احمال واختصار غير محمل - س قده .

(١) الى قوله : « فنحن نعلمه » فالاول هو الاحاطة بالجزئيات جميعا وبتحقيق مقتضياتها ورفع موانعها وممارضاتها طرا . والثانى هو العلم بالكليات المتسمة وبعض الجزئيات ، ولا ينافى هذا انه لا يعلم القلب الا هو . لان هذا ايضا يحول الله وقوته بعالمية القلب - س قده .

(٢) ان كان مراد بالنفس المتعلقة بعالم الكون والفساد وما هو متعلق بجميعها فالجميع ليس موجودا على حدة ولا نفس لها وراء النفوس الجزئية ، وان كان المراد ما هو كنفى النفوس : روح الارواح فهو العقل الفعال و الله من ورائهم محيط فلم يكن نفسا ، وان كان المراد بها النفس المتعلقة بجرم غير متحرك وغير كائن و فاسد - كما قال بعضهم فى تصحيح المعاد الجسماني - فقل : *

رأى الأكثر (١) انه نفس متولدة عن العقول والانفس السماوية وخصوصاً نفس الشمس او الفلك المائل وانتمدبر لما تحت فلك القمر بمعاوضة الاجسام السماوية وبسطوع نور العقل الفعال و يجب على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركاً للجزئيات ، فلهذا السبب اظن ان الاشبه ان يكون هذه نفساً سماوية حتى يكون لها بجرمها ان تتخيل وتحس الحوادث احساساً يليق بها ، فاذا حدث حادث عقل الكمال الذى يكون له والطريق الذى يؤدى اليه ، فحينئذ يلزم ذلك المعقول وجود تلك الصورة فى تلك المادة ، ويقال ان النفس المغيثة للداعين وغير ذلك هذه ويشبه

* تقدير صحت هذا العالم فى غناء عنها بنفس النوث والقطب (١) على طريقة المردء ، بل بالنفس القدسية النبوية والولوية التى لم تخل الارض عنها طرفة عين ، ولولاها لساخت الارض باهلها ، ولباد العالم . على انها ايضا لا بد ان تتصل فى علومها وافعالها بالنفس السماوية وكون مبدء التدبير نفساً سماوية ايضا ~ ونفس النبى والولى ولا سيما نفس خاتم الانبياء والاولياء (ص) منفصلة بها كما مر من المصنف (قده) ايضا . وان كان له وجه الا ان لهم (ع) مقامات باعتبار باطن ذواتهم ينبنى ان يتصل النفس السماوية بباطن ذواتهم ولا سيما صاحب مقام «ولى مع الله» واصحابه الهادين الذين ورد فيهم : «هم سكنت السواكن و تحركت المنحركات» .

وللمراده بالنفس : المتعلقة بـالم الكون والفساد وهذه النفوس القدسية النبوية والولوية المتعلقة اولاً بـ ابدان انفسهم (ع) ، ولكن لبث شمرى ما الداعى على الاداء بهذه العبارة ، وهل يحرق اللسان بالاداء بما مر حنا به ؟ لا والله بل يتجلى بجلى اسمائهم ويحلو بشهد اوصافهم . سـ قده .

(١) من متفرعات النفس المتعلقة بـالم الكون والفساد . وليس قولنا لثا ، وترجيح والشيخ هو القول الثانى اعنى كونه نفساً سماوية . وحديث النفات العالى منى وجهه ، وأما عند المصنف (قده) فسبجى . ان النفس السماوية ليست عالية من كل وجه ، والنفس وان كانت سماوية يجوز عليها الانفعال عن بعض الارضيات . سـ قده .

(١) القطب (على ما عرفوه) هو الواحد الذى هو موضع ظلاله فى كل زمان اعطاء الطلمس الاضمن لدنه ، وهو يسرى فى الكون واعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد ، و يبدع قطاس الفيض الاعظم ، و يسمى غوثاً حين النهج الملهوف اليه ، ولا يسمى فى غير ذلك الوقت غوثاً . اد .

ان يكون ذلك حقاً فإنه ان كان دعاء مستجاب فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كلما يشاهد تغيرات المادة فيعقل صورة نظام الخبر والكمال الذي يجب هناك فيكون ما يعقل (١) ، وكذلك يجوز ان يشاهد به لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم ' يحدث فيه منها تعقل للواجب الذي يدفع به ذلك النقص والشرية و يجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل ، فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان تكون بكل نقص وشر ' يدخل في هذا العالم واجزائه لينبع تلك العناية ما يزيلها من الخير والنظام . فلا يجب ان يختص ذلك بشيء دون شيء ، فان كان دعاء لا يستجاب او شر ' لا يدفع فهناك شر ' لا نطلع عليه ' وعسى العناية لا توجهه ، ومعنى العناية ما اوضحناه .

وقال في فصل آخر يليه معقود لبيان وجود امور نادرة عن هذه النفس حتى مغيرة للطبيعة : ' ولما كان تعقل مثل هذا الجوهر يتبعه الصور المادية في المادة ' فلا يبعد ان يهلك به شرير او يتعيش به خير ' او يحدث نار او زلزلة او سبب من الاسباب غير المعتادة ، لان المواد الطبيعية يحدث فيها ما يعقله هذا الجوهر ، فيجوز ان يبرد حارها ' ويسخن باردها ' ويحرك ساكنها ويسكن متحركها فحينئذ تحدث امور لاعن اسباب طبيعية ماضية ، بل دفعة عن هذا السبب الطبيعي الحادث ، كما أن اصنافاً من الحيوان او النبات التي من شأنها ان تتكون بالتوالد تتكون لاعلى سبيل التوالد عن اسباب طبيعية مشابهة لها ' بل على سبيل التولد ' ويحدث فيها صور حادثات جديدة لم تكن في مبادئها ، و يكون ذلك عن تعقل هذا الجوهر ، ولا يجب ان ينكر من احوال التدبير امور غير معهودة فيها نادر وعجائب اسبابها مثل هذا الذي وصفناه ' ثم قال في فصل آخر بعد كلام من هذا الباب : ' وسمعت أن طبيباً حضره مجلس ملك من السامانيين وبلغ من قبوله له ان أهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم ' ولا يدخلها من الذكور داخل ، وانما يتولى الخدمة بعض الجوارى فيينا جارية تقدم الخوان وتضعه اذ قوستها ربيع ومنعنها الانتصاب وكانت خطيبة عند

الملك ، فقال للطبيب : عالجه في الحال على كل حال ، فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعي في ذلك الباب يشفى بالامهلة ، ففزع الى التدبير القسائي وامران يكشف شعرها فما اغنى ، ثم امران يكشف بطنها فما اثر ، ثم امران يكشف عورتها ، فلما حاولت الجوارى ذلك نهضت فيها حرارة قوية انت على الريح الحادثة تحليلاً فانزعجت مستقيمة سليمة . (انتهت عباراته بالفاظه) .

(الفصل ١٤)

في استيناف القول في استجابة الدعوات بوجه تفصيلي

و دفع الاشكال المورد فيها

اما استبان ابصير تلك اسناد الموجودات كلها الى ارادة الله وقدرته وعنايته التي هي علمه بوجه الخير في النظام وارتباط اجزاء النظام بعضها ببعض وترتب المسببات على الاسباب فمن جملة اسباب الكون وعلمه وجود الداعي ودعاؤه ، فكما ان من اسباب حصول الفعل وجود زيد مثلاً ، وعلمه وقدرته و ارادته واختياره ، فكذلك الدعاء والطلب من الله والالاحاح والنضرع من جملة اسباب الانجاح وحصول المراد والمقترح باذن الله وملكوته ، وان الدعاء بما يقرع باب الملكوت ويؤثر في اسماع الملكوتين ، كما مر ذكره في الفصل السابق من وجود جوهر نفساني في عالم السموات متأثر مؤثر في عالم الارض بتسخين بارد ، وتبريد حار ، وتحريك ساكن ، وتسكين متحرك ، وتبديل عنصر بعنصر بامداد له من فوق واعانة له من اشعة الجواهر العقلية ، متفعل مما يشاهد من احوال هذا العالم من طرق الافات والعايات لولم ينجر بما يؤدي الى الخير والصلاح ، فيحدث في ذاته وعقله المتفعل معقول الامر الذي به يدفع الشر ويحصل الخير ، فذلك الجوهر - كما مر - ليس عقلاً فعالاً محضاً حتى لا يؤثر فيه شيء ، ولا متفعلاً محضاً حتى لا يؤثر في شيء ، ولو بامداد واعانة مما فوقه ، بل فاعل فيما دونه بوجه ، ومتفعل ايضاً مما دونه بوجه ، فلا يبعد ان يتأثر من دعوات المضطرين واستغاثة الملهوفين فيجيب دعائهم باذن الله ، ويقضى حاجاتهم ، وينجح طلباتهم ، وقد اشرنا سابقاً الى أن الذي يمنع

عليه التغير والافتعال من كل وجه هو عالم الامر الكلى العقلى ، وكذا الذى ثبت و تحقق عند القوم أن العالى لا يلتفت الى السافل انما يراى به العالى من كل وجه ، او العالى من جهة علوه واما الجوهر النفسانى - وان كان من السماويات - فيمكن ان يتفعل عن احوال بعض الارضيات سيما النفوس الناطقة الشريفة منها فيلتفت الى انجاح طلبتها واجابة دعواتها ، وهذا لا ينافى كونه عالياً عليها من جهة اوجهات اخرى فما ورد فى كلام «الشيخ» فى «التعليقات» حيث قال : فو قد يتوهم ان السماويات تتفعل عن الارضيات ، وذلك انا ندعوها فتستجيب لنا ، ونحن معلولوها وهى علتنا ، والمعلول لا يفعل فى العلة البتة ، واما سبب الدعاء من هناك ايضاً ، لانها تبعثنا على الدعاء وهما معلولا علة واحدة . فمنظور فيه كما اشرنا اليه ، فلا تكن من حزب المقلدين الذين لا يعرفون الحق الا بالرجال .

واما الاشكال بان ما برام بالدعاء والطلب والسؤال والالاحاج لا يجاح نيله واعطاء فعلة ان كان مما جرى قلم القضاء الازلى بتقدير وجوده و ارتسم لوح القدر الالهى بتصوير ثبوته فما الحاجة الى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجز به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب ؟ لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمن دفع بان الطلب والدعاء (١) ايضاً مما جرى به قلم القضاء . و انسطر به لوح القدر من حيث انهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر .

(١) وايضاً الطلب والدعاء من اسباب سعادتك من جهة تذكرك الله (تعالى) ولهذا اوحى

الى موسى (ع) ان يسئل الله (تعالى) ويطلب منه حتى ملح طعامه ونتم ما قبل :

هر چند دعا كنمى اجابت كنكمى زیرا که مراد من از آن زارى تست

فلو طلبت الصحة البدنية (مثلاً) فى دعائك و لم يقض وطرك لم ير الابرار الرؤف الذى هو ارحم من ابيك الشفوق مصلحتك فيها . ومع ذلك حصل لك الصحة الباطنية لنفسك الناطقة ، حيث انها كمادة ساذجة فى اول الامر وشيئة الشيء بالصورة ، و اى نسبة بين ان يصير اسماؤه الحسنو صفاته العليا صورة ذاتك وبين ان يصير صور الكائنات الدائرة صورة ذاتك ؛

ده بود آن نه دل که اندر وی سما و خراب شد و ضیاع و عقارب سقده .

وبالجملة فكلما قضى وقدر حصول امر من الامور فقد قضى وقدر حصول اسبابه وشرائطه ، والا، فلا اذا اراد الله شيئاً هياً اسبابه ، و من جملة الاسباب لحصول الشيء المدعوله دعاء الداعى و تضرعه و استنكاته . بل نسبة الادعية و التضرعات الى حصول المطالب و نيل المآرب فى الاعيان كنسبة الافكار و التأملات الى حصول النتائج و العلوم فى العقول و الازدهان ، فثبت أن الادعية و الاذكار جداول من جداول بحار القضاء و ساقية من سواقي انهار القدر «قال الشيخ» فى تعليقاته : «سبب اجابة الدعاء توافى الاسباب معاً للحكمة الالهية وهى ان يتوافى سبب دعاء رجل (مثلاً) فيما يدعوه فيه وسبب وجود ذلك الشيء معاً عن البارئ تعالى . فان قيل : فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء ؟ قلنا : لا ، لان علمهما واحدة وهو البارئ وهو الذى جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء ومالم يشرب الدواء لم يصح . فكذلك الحال فى الدعاء وموافاة ذلك الشيء له فلحكمة متوافية معاً على حسب ما قدر و قضى ، فالدعاء واجب وتوقع الاجابة واجب . فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه من هناك ويصير دعاؤنا سبباً للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر المدعوى لاجله وهما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة الاخر» .

وقال ايضاً : «اذالم يستجب الدعاء لذلك الرجل - و ان كان يرى أن الغاية التى يدعوا لاجلها نافعة - فالسبب فيه أن الغاية النافعة انما تكون بحسب نظر الكمال لا بحسب مراد ذلك الرجل ، وربما ، لا يكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعائه» .

وقال ايضاً : «والنفس الزكية عند الدعاء قديف يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة فى العناصر فتطاولها العناصر متصرفة على ارادتها (١) . فيكون ذلك اجابة الدعاء . فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك فى ابداننا صحيح ، فانا

(١) كيف ؟ و ارادتها صارت مطلوبة فى ارادة الله الفعالة اذ تركت ما تريد لما يريد ، و

يفعل ما يشاء ويختار ما يريه - س قدس

ربما تخيلنا شيئاً فيتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيالاتها.

وقال ايضاً : «وقديمكئ ان يؤثر النفس في غير بدنها كما تؤثر في بدنها ، وقد تؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام التى تكون لاهل الهند ان صحت الحكاية ، وقد يكون المبادئ الاول تستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما تدعو فيها اذا كانت الغاية التى تدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل».

وقال ايضاً : «كل دعاء فانه لا يمنع ان يستجاب ووجه اللامتناعية انه يكون معلوماً للاول وان كان بواسطة الداعى وكلما يكون معلوماً له فانه كان اذا لم يكن هناك معلوم آخر يمانه ، ومعنى ممانعة المعلوم الاخر الذى يمانه هو (مثلاً) ان يكون داع يدعو على انسان بالبوار ، و بواره يتم بفساد مزاجه و يكون معلوماً له ايضاً من جانب آخر أن ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحاً . فلا يصح ان يكون الدعاء مستجاباً».

وقوله : «من جانب آخر» اى من اسباب ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحاً كان الدعاء مستجاباً فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد ، فانه لامحالة قد علم فى سابق علمه ان هذا الداعى يدعو فاذا دل على انه كان معلوماً له (١) و كل ما كان معلوماً له فلا يمنع وجوده .

وقال ايضاً : «الاول هو سبب فى لزوم المعلومات له ووجوبها عنه ، لكن على ترتيب وهو ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته ، فيكون بعض الشيء مقدماً علميته له على بعض ، فيكون بعض الشيء مقدماً علمه له على بعض فيكون بوجه متاعلة لان عرف الاول معلولها ، وبالحقيقة فانه علة كل

(١) اذ للداعى عقد قلب على ان المدعو سيكون ، وكل ما يكون فهو معلول علمه (تمالى) و

لا سيما ان الداعى الذى يستجاب دعوته يبنى ان يكون جازماً بوقوع المدعو ، ثم هيئها مقدمة مطوية بدقوله «فلا يمنع وجوده» . ان هذا رجم بالنيب ، لانه ادعاء تطابق علم الداعى للم الحق تعالى ، وليس كذلك اذ لم له يمانه معلوم آخر كما مر - س قد .

معلوم (١) وسبب لان علم كل شيء ، ومثال ذلك انه علة لان عرف العقل الاول ، ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول ، فهو وان كان سبباً لان عرف العقل الاول ولوازمه فوجه صاد العقل الاول علة لان عرف الاول لوازم ذلك العقل الاول ، و الامر في الدعاء كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في دعاء الداعي وسبب الداعي ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاؤه فانه بواسطة يكون الدعاء معلوماً له فيكون الداعي بوجه مناسباً لان عرف الاول دعاؤه ، وليس يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول ، بل هو بالحقيقة المؤثر لا الداعي ، انتهى كلامه في التعليقات .

وستعلم من ذى قبل حيث يحين حينه حسبما ذهب اليه الحكماء ان نفوس الافلاك وما فيها عالبة بلوازم حركاتها واغراضها واشواقها ودواعيها وان كل ما يوجد (٢) في هذا العالم من الجواهر والاعراض والصور والمواد مقدر بهيئته وشكله ومقداره في عالم آخر متوسط بين العالمين : عالم العقول المحضة والصور العقلية ، و عالم الاجسام الطبيعية والصور المادية وقد بين « الشيخ » في سائر كتبه (كالشفاء والاشارات) أن النفوس السماوية قوماً فوقها عالمة بالجزئيات ، وان التصورات والارادات المتجددة في هذا العالم لها اسباب سماوية وارضية تتوافى فتأدى اليها وتوجيهاً ، وكذلك الامور الطبيعية غير الراهنة الكائنة بعد ما لم تكن ، وكذلك القسريات ، و ان لازدحام هذه الملل (٣) و تصادمها واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية ، فاذ علمت السماويات الاوائل منها بما هي اوائل وبهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني لامحالة ، وأن التصورات السماوية ما كان منها اولى واخلق في نظام الوجود

(١) لان جميع الصور المرتسمة من صفة ، فانها صفة . وايضا مانع آلات صنع من ذاته لا يحتاج الى غيره . سقده .

(٢) الاول من مذهب المشائين ، وهذا مذهب الاشراقيين . سقده .

(٣) اى الملل الارضية سلسلة تحت سلسلة الملل السماوية واذ علمت النفوس السماوية الاوائل اى الملل سماوية كانت او ارضية علمت الثواني اى الملل اذ العالم بالعلة علة للمل بالمملول . سقده .

واحرى واصلح يفيضه الباري الاول ويوجده .

قال: «قد اتضح لك ان لتقوس الاجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية (١) على سبيل ادراك غير عقلي محض ، وأن لمثلها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزئية، وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب ، وما تنأى اليه ، وانها دائماً تنتهي الى طبيعة او ارادية موجبة ليست ارادية فائرة (٢) غير حادثة ولا جازمة ولا تنتمي الى القصر فان القصر اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليه ينتهي التحليل في القسريات اجمع . ثم ان الارادات كلها كائنة بعد مالم تكن ، فلها اسباب تنوافي فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة و الالتهب الى غير النهاية ، ولا عن طبيعة للمريد والالزمت الارادة مادامت الطبيعة، بل الارادات تحدث بحدوث علل هي الموجيات ، و الدواعي يستند الى ارضيات و سماويات وتكون موجبة ضرورة لتلك الارادات ، واما الطبيعة فانها ان كانت راهنة فهي اصل ، وان كانت قد حدثت فلا مجال لانها تستند الى ادوار سماوية و ارضية عرفت جميع هذا وان لادحام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاماً ينجرت تحت الحركة السماوية ، فاذا علمت الاوائل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت أن التقوس السماوية و ما فوقها عالمة بالجزئيات و اما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي ، و اما هي فعلى نحو جزئى

(١) اي لها القوة المتصرفه . ولها ادراك المعاني الجزئية و ادراك الصور الجزئية كما ان لها ادراك المعاني الكلية ايضاً و ادراك المقول المجردة ، التي يحصل لها التشبه بها اذ كما ان لها نفوساً جزئية منطبقة لها نفوس كلية عاقلة ، الا ان الكلام ههنا في علمها بالجزئيات قدس قدمه . (٢) اي مجرد شوق وقوله «غير حادثة» اي غير عازمة كما ذكرنا سابقاً ان الشوق يسير عزماً اولاً وهو توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد ، والعزم يشدد حتى يصير جزماً و يزول التردد بالكلية ، ولكن قد لا يقارن الفعل ثم ربما يزول العزم والجزم لزوال شرط او وجود مانع للفعل مثلاً بخلاف الارادة الموجبة اذ لا يتخلف الفعل منها ، وهو الجزء الاخير من الملة التامة وبمهيئتها المتكلم قدس . ثم اما حصر الشيخ اسباب الجزئيات في الطبيعية والارادية مع ان اسباب القسرية ايضاً شيء ما عند بان القاصر ايضاً ما ارادة او طبع .

كال مباشر (١) او كالم: أدى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ، ولا محالة انها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور هيها اذا كانت ممكنة ولم تكن هناك اسباب مساوية تكون اقوى من تلك التصورات ، و اذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجوداً لاعن سبباً من سبب ما يعنى (٢) في السلف بل (٣) عن تأثير بوجه مآلهذه الامور في الامور السماوية ، وليس هذا بالحقيقة تأثيراً ، بل التأثير لمبادى وجود ذلك الامر من الامور السماوية ، فانها اذا عقلت الاول عقلت ذلك الامر ، و اذا عقلت ذلك الامر عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاول بان يكون ، و اذا عقلت ذلك كان ، اذ لا مانع فيه الاعداد علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية ، و اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلاً ان يكون ذلك الشيء هو ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية ، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوى بوجه كون الخير فيه ، كما أنها تحدث في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف . واما مثال الثانى فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط ، بل وجود المبرد فالتصور السماوى للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك ايضاً يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المفضى السبب المبرد فينا ، فيكون الحرف فيكون اصناف

(١) مثل المشاعر الظاهرة او كالم: أدى الى المباشر مثل الحس المشترك او المشاهد بالحواس مثل النفس المشاهدة للجزيئات بالحواس من قده .

(٢) اى ولا عنه فقط ، بل عن حلم وشعوره بالممكن ، والاسباب الطبيعية السماوية واضاعها ، او المقصود هنا انه قد يكون الشيء عن التصورات وعلومها العقلية لاعن الاسباب الطبيعية كما يصرح به في التنظير من قده .

(٣) كلمة «بل» للترقى للاضراب والمعلوف عليه لكلمة «بل» . كما لكلمة «لا» في قوله «لا عن سبب معتقد» لوضوحه ، اى: موجودا عن التصورات لاعن كذا . و ايضا عن تأثير مآلهذه المدعوات بل من كذا . والمراد ان الاسباب القابلة الكونية باستعداداتها واستعداداتها مدخلة في التكوينات لكون التأثير الحقيقى للعلويات كما مر من التطبيقات من قده .

هذا القسم حالات لاموراً طبيعية أو الهامات تتصل بالمستدعى أو بنيره أو اختلاطاً من ذلك يؤدي واحد منها وجملة مجتمعة الى الغاية النافعة ، ونسبة النضرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق . وليس هذا هو منبع التصورات السماوية ، بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذى قلنا انه يليق به ، ومن عنده يتبدى كون ما يكون ولكن بالنوسط وعلى ذلك علمه ، فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقراين وخصوصاً في امر الاستسقاء وفي امره راخى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته ، وآياته هي وجود جزئياته وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب ان يكون لها وجود ، فان لم يوجد فهناك شر لا ندركه اوسبب آخر يعاوقه ، وذلك اولى بالوجود من هذا ، ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال .

ثم قال : «واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الابداع الذى علمته وتحققته فتأمل حال المنافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق ؟ وليس هناك سبب طبيعي ، بل مبدأ لا محالة من العناية على الوجه الذى علمت ، فكذلك ، فصدق بوجود هذه المعانى فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذى علمت العناية تعلق تلك . ثم قال : «واعلم ان السبب في الدعاء منا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك ، فان مبادئ جميع هذه الامور تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق ، والطبيعة مبدأها من هناك ، والارادات التي لا كائنة بعد ما لم تكن ، وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة ، فكل ارادة لنا فلها علقة وعلقة ملك الارادة ليست ارادة منسلسلة في ذلك الى غير نهاية ، بل امور تعرض من خارج ارضية وسموية ، والارضية تنتهي الى السماوية ، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة ، واما الاتفاق فهو حادث من مصانع هذه ، فاذا حلت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها منزلة من عند الله ، والقضاء من الله (سبحانه وتعالى) هو الوضع الاول البسيط ،

و التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج كأنه موجب اجتماعات من الامور البسطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول، انتهت عبارته.

اقول: قد تتبعنا كلمات «الشيخ» وعباراته لمافيها من فوائد جمعة في كيفية ربط الاشياء الكائنة والمتجددة بإرادة الله وعلمه وعنايته المبراة عن وصمة التغير و الانفعال وعن نقیصة الغرض والالتفات الى السوافل وان كان المذكور من كلماته - يا ايها من السريه عليه السلام - ليس ربهين، بل هو ان في كبريه سماوية (١٠٠)

(١) اقول: لعل تحاشيه عن انفعال السماويات عن الارضيات بما هي ارضيات، واما من انفعال السماويات عن شيء في الارضيات فوق السماويات و الارضيات حامل للخلافة الكبرى مخلوق لاجله الكل فلعله لا يتحاشى من قد.

(٢) في أطراف مذكرا (رحمهما الله) مناقشات بسيرة تجري مجرى التوضيح والتقرير، لكن الذي يهمنا هو ان تذكر ان هذه التفاصيل مبنية على اصول فلسفية برهن عليها في الفلسفة، واخرى طبية مأخوذة من الطبيعيات او الرياضيات على نحو الاصول الموضوعة كوجود الافلاك الكلية والجزئية المتحركة بحركات ارادية دائمة، وكونها ذوات نفوس دراكه، واتهاء التركيبات السفلية الى عناصر أربعة، وغير ذلك، وقد انهضت أركانها أيوم عن الابحاث العلمية الحديثة.

والذي ينبغي ان يقال بالبناء على اصولنا المبرهن عليها في هذا الفن - مع النضر عن تلك الاصول الموضوعة - في استجابة الدعوات ونوادير الحوادث وما يشابهها من الامور على سبيل الاحمال: ان من الثابت أن للوجود عوالم ثلاثة كلية مترتبة طولاً، وهي عالم المادة، والمثال والمثل المجرد، والحوادث المادية ممولة للمثال، وهو ملول للمثل والنفس الداعية اذا أممت في دعوتها بالتمتع والسؤال استمعت للاتحاد بمثل حوائجها في عالم المثال، ثم في المثل ما ثرت في المادة بالتصرف فيها وتصريفها نحو ما تريد وتسأل وهو استجابة الدعاء وهذا ينظير من هذا البيان يمكن توجيه الكرامات وخوارق المادات.

وأما البلايا والمصائب العامة (كالسيول والزلازل ونحوها مما يحدث عذاباً او نكالا للعامة) فالوجه فيها ان النظام العام الجاري في الكون نظام واحد مرتبط الاطراف ومتوافق الاجزاء وبه يرتبط الاظمة الخاصة الجزئية الحاكمة في كل نوع نوع، وذلك يكشف عن نوع -

عن ان يتعمل كل ما في السماويات عن شيء مما في الارضيات ، ونحن كثيراً ما حكى لنا وشاهدنا نزول الفيث و حدوث مثل الزلزلة والخسف و ظواهرهما من الرححات الالهية والعقوبات القهارية مقارنة لادعية اهل الدعوات واقتراح ارباب الحاجات و امثال ما يحكى عن الانبياء والاولياء (عليهم السلام) مما يجزم العقل بان في طبقة من المبادئ السماوية وضرب من ملائكة الله ارادة حادثة وانفعالا من بعض احوال النازلين في عالم الارض (١) ، واستماعاً لدعوتهم ، والتفتاً الى اجابتهم ، كما دل عليه كثير من الايات القرآنية دلالة صريحة غير قابلة للتأويل مثل قوله تعالى مخاطباً «ولنوح : ﴿٢٨﴾ ان اصنع الفلك باعيننا (٢) ووحينا» و«لموسى وهرون» عليهما السلام

— من الوحدة بين اجزاء الكون ، فلاستقامة حال كل من الاجزاء وفسادها تأثير في استقامة حال الباقي وفسادها ، ومقتضى طبيعة كل ان تقتضى في سيرها ما يوافقها وتستقيم بحالها وأن يقاوم ما يوجب خلاف ذلك كما أن البدن يمشي تحت نظام تقتضيه طبيعته وتنظمه نفسه ، وإذا فسدت حال بعض أعضائه الفعالة اختلت بذلك أنظمة سائر الأعضاء ، فقاومته الطبيعة واخذت في علاجه ، فان سالت حاله واستقامت فيها ، والا اهلكته او هلكت الطبيعة ، ثم ان السنة الاجتماعية الجارية في النوع الانساني وان كانت قوانين عملية اعتبارية فبر حقيقتها لكنها تنتهي بالآخرة الى الحقيقة ، فالطبيعة الانسانية بفطرتها الالهية تقتضى لهذا النوع غاية و سعادة وتهديه الى سنن وأحكام تنوسط بينه وبين سعادته وتصلح بالعمل بها حاله ، وهي الدين الحق فللدين الحق ارتباط بالكون العام من جهة ارتباط طبيعة الانسان وفطرته بسائر اجزاء الكون ، فلفساد السنة الدينية بين الناس يشيوع الظلم والمصيبة أثر في سائر اجزاء الكون العام ، فمن الضروري أن تقاومه طبيعة الكل والمثل الحاكمة في سائر الاجزاء بالمعلاج فان صلح ، والا لاقبته بالدمار والهلاك او التكال على حسب الاقتضاء والاستعداد ، وينتهي هذا المثل الى مثل مثالية ثم عقلية — طم مثله .

(١) انقلت : لا انفصال ، لان علم النفس الكلية بهذه فعلى من جهة علمها اولاً باوضاعها التي هي المثل لهذه الكائنات من الدموات والتشريحات . قلنا : المراد الادراك الذي بعد وقوعها المتمثل بالادراك السابق لاسبابها ، وهذا الادراك المقارن شرط ايضاً ، وهذا كادراكك حركتك قبل وقوعها ومع وقوعها — س قد .

(٢) هي النفوس السماوية و«وحينا» تصوراتها — س قد .

« لا تخافا اني معكما اسمع وارى (١) » وللعلم عليه وآله السلام « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » .

« والثاني » ان « الشيخ » لم يذهب الى ان وجودات هذا العالم بحقائقها و مهابتها موجودة في عالم اعلى من هذا العالم وجوداً صورياً مجرداً عن المواد و نقائصها و امكاناتها و ضرورها و اعدامها و ظلماتها ، بل انكر على الذاهين الى اثبات تلك الصور المفارقة كـ « افلاطن » و « سقراط » و من قبلهما من اساطين العلم والحكمة وقد سبق منا اثباتها (٢) بالبيان الحلمي والحجة البرهانية . فكان عليه ان يحقق الامر (٣) في هذا المقام و يطم السرفى ارتباط هذه الامور الكائنة بما فى عالم القدر و مطابقتها اياه و محاذاتها له تطابق النعل بالنعل و حذو القذ بالقذ . وكذا القياس فى ارتباط ما فى عالم القدر لما فى عالم القضاء البسيط و محاذاته اياه واتحاده فيه ، ولم يتيسر له ذلك اصلاً لانكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع المعقولات ، و ذهوله

(١) ما علمه بالجزئيات فى مقام النفوس الفلكية ايضاً - س قد .

(٢) قد تقدم وجه المناقشة فيها ، لكن ذلك لا ينافى اثبات ما فى هذا العالم الادنى من الموجودات و آثارها فى ما فوقها من الموالم من جهة لزوم التطابق فى مراتب الوجود ، وفى عالم المثال صور موجودات عالم المادة و آثارها على حسب ما يليق به ، وفى عالم العقل ما فى عالم المثال - ط منطله

(٣) ان قيل : كيف لم يحقق الامر ؟ و هو قائل بوجود الصور الجزئية للأشياء فى النفوس المنظمة الفلكية و بوجود المور الكلية فى العقل و ما فوقه .

قلت : نعم ولكن لا يعلم من مجرد هذا وجود حقائق الاشياء و مهابتها و لا سيما مع تصريح كثير من « المشائين » بمرضية الصور و كونها كفيات . ومن الممتنعات عندهم كون بعض افراد حقيقة واحدة جوهرها و بعضها عرضاً و بعضها مادياً و بعضها مجرداً ، كيف « والشيخ الاشراقى » . القائل بكل اقسام الصور اى المثل النورية و المثل المعلقة المستفرغ و سمى احياء هذه الطريقة . يقول المصنف (تده) عليه : انه لم يعلم من كلامه ان المثل النورية الافلاطونية نقلها الى امثال الانواع الطبيعية او امثالات مناسباتها ، كما مر فى السفر الاول ، و قد ذكر هذا البحث فى كثير من كتبه و حينئذ فكيف يكون حال من بنادى بمرضيتها ٢ - س قد .

عن كون البسيط الحقيقى يجب ان يكون كل الاشياء لا يعزب عنه شىء فى الارض ولا فى السماء ، ولهذا كان عنده علم البارى بالاشياء عبارة عن اعراض ورسوم متكررة قائمة بذاته ، وكان يعتذر عن ذلك بان تلك العلوم وان كانت اعراضاً قائمة به لكن ذاته لا يتفعل منها ولا يستكمل بها ، لانها لوازم متأخرة وجودها عن وجود الذات ، بل كماله ومجده فى ان يصدرهى عنه ، لافى ان يوجد هى له . وقد علمت بما فى ذلك من القصور والخلل والاشولى الجود والفضل .

الموقف الخامس

فى كونه تعالى حيا

الحياة التى تكون عندنا فى هذا العالم تتم بادراك وفعل ، والدراك فى حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الا التحريك المكانى (١) المنبعث عن الشوق ، وهذان الاثران منبعشان عن قوتين مختلفتين : احديهما مدركة ، والاخرى مجردة فمن كان ادراكه اشرف من الاحساس - كالتفكير ونحوه - وكان فعله ارفع من مباشرة التحريك - كالابداع و شبهه - لكان اولى باطلاق اسم الحياة عليه بحسب المعنى . ثم اذ كان نفس ما هو مبدء ادراكه بعينه نفس ما هو مبدء فعله - من غير تغاير حتى يكون ادراكه بعينه فعله وابداعه - لكان ايضا احق بهذا الاسم لبرائته عن التركيب ، اذ التركيب مستلزم للامكان والافتقار لاحتياج المركب فى قوا وجوده الى غيره . والامكان ضرب من العدم - المقابل للوجود والموت - المقابل للحياة - والدثور المقابل للبقاء ، فالحق الحقيقى ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات والصفة ، فردانى القسوة والقدره ، وان نفس تفعله للاشياء نفس مدورها عنه ، وان معنى واحداً بسيطاً منه عقل

(١) هذا ايضا بحسب الفلحة ، فان التحريك الوضئ والكيفى والكمى وغيرها لها دخل

للشكل ومنشأ للكل ، فهو الحق واليق باسم الحياة من جميع الاحياء ، كيف ؟ و هو محيى الاشياء و معطى الوجود و كمال الوجود . كالعلم و القدرة - لكل ذى وجود و علم و قدرة .

واعلم ان الصورة الادراكية - التى تحدث فينا فنصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية - لو كانت نفس وجودها كافية لان تتكون منها الصورة الصناعية بان يكون الصورة الادراكية هى بالفعل مدد لماهى صورة له لكان الادراك فينا بعينه هو القدرة ، فكنا قادرين من حيث انا عالمون و كان معلومنا و مقدورنا ذاتاً واحدة بلا تباير و اختلاف . ولكن ليس كذلك . بل كثير أماً ندرك اشياء و نشأنا بها و لا قدرة لنا على تحصيلها : و الذى يمكننا تحصيله ايضاً (كالكتابة مثلاً) لا يكفى فى تحصيلنا اياه فى العين نفس ادراكنا له ، ولكن يفتقر مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك و تنبث منها معاً القوة المحركة المزاولة فتحرك هذه القوة الفاعلة المزاولة الاعصاب و الآلات العضوية . ثم تحرك تلك الآلات الطبيعية الآلات الخارجية . ثم تحرك المادة الموضوعة لصانعنا كالقرطاس اذ اللوح فى هذا المثال ، فلا جرم لم يكن نفس وجود الصور العلمية قدرة ولا ارادة . بل كان القدرة فينا عند المبدء المحرك . بل وليست الارادة ايضاً قدرة ولا القدرة ايضاً فعلاً ، بل امكان فعل و قوة تحصيل ، و تلك الصورة محرركة للشوق و الارادة و هما محركان للقدرة ، و هى محرركة للآلة المحركة للقابل المتحرك ' فنكون محرركة لمحرك المحرك للشيء المتحرك و كل من هذه المحركات ايضاً لا يحرك غيره الاو يتحرك بعينه لكون الجميع مشوباً بالقصور و النقص و الدم ، و لو فرض واحد منها تاماً قوياً فى بابه لا كفى عن غيره فى باب الفعل و الابداد ، فالتصور الادراكى (مثلاً) لو كان شديد الوجود قوى الحصول لكان بعينه مرجحاً و داعياً للفعل و موجباً لافاضته فى العين ، و كان بعينه ارادة و قدرة ، و قد سبق القول بان علمه بالنظام الاتم هو بعينه الارادة التى له ، و تحقق ايضاً أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدء الكل - لا مأخوذاً عن الكل - و عقلاً هو وجود ذاته و عين ابنه لا امرأته على وجوده و هويته . و ان هذا العقل الاول هو بعينه الارادة الازلية الخالية عن هوب غرض و لمية سوى نفس

تلك الإرادة التي يتبعها وجود الموجودات ، كما يتبع عشق شئ عشق لوازمه وآثاره ، فمن أحب شخصاً (مثلاً) أحب جميع لوازمه وآثاره وأفعاله على سبيل التبعية ، فالله يحب كل شئ مجعول منه تبعاً لمحبة ذاته . فهذه هي إرادته الخالصة عن الشين ، ومن اعتقد غير ذلك في حق إرادة الله فقد عدل عن منهج الصواب ، وألحد في صفاته وأسمائه فهكذا يجب أن يحقق معنى الحى في حقه 'اعنى الإدراك الفعال ، فالإدراك كما علمت والفعل كما علمت كلاهما شئ واحد مبداً أو اضافاً فثأراً . قد سبق أن الصفات الأولية للواجب كما أنها كلها موجودة بوجود واحد يستحق هذه الأسماء من جهة صدق معانيها عليه فكذلك الإضافية كلها ترجع إلى إضافة واحدة يستحق الأسماء الإضافية ، لصدق معانيها عليها . فكما أن وجوداً واحداً في حقه علم وقدره وجبوة فكذلك إضافة ذلك الوجود إلى المجموعات عالمية وخالقية ورازقية وصانعية وإرادة وجود وغير ذلك ، فالك إذا تقطعت بمارمرن الأصول وحقت الصفات الواحيدة علمت أن الصفة الأولى لواجب الوجود هي أنه أن موجود (١ - ٢) بحث لا يشوبه مهية ولا نقص

(١) أنت تعلم أن الوجود الحقيقي البحث ذاته ، فاطلاق الصفة أما من باب المشكلة للصفات الأخرى وأما باعتبار نفس المفهوم العنوانى مع قطع النظر عن الممنون ، وفى المنطق يطلق الوصف العنوانى على إنسانية الإنسان مثلاً ، والحق أن المراد من الصفة : الصفة السلبية ، أى أنه ليس للماهية . وذكر الموجود البحث من باب ذكر الموصوف مع صفته وهو مثل قوله وهذا الوجود مسلوباً عنه المشارك فى الجنس ، والمراد من الجنس معناه اللئوى إذا الواحد معناه أنه لا مشارك له فى النوع ، ولأزاهم صدق الساب هنا باعتبار انتفاء الموضوع فى نفسه ، فيكون فى ذكر الجنس اللئوى إشارة إلى نفي مطلق الشريك مجانساً كان أو مماثلاً أو مشابهاً أو مساوياً أو متناسباً أو غير ذلك - س. قده .

(٢) الأصول الماضية المثبتة على أسالة الوجود ووحده التشكيكية تأي أن بعد الوجود وسفاله تعالى كالعلم والقدرة والحياة ، بل الوجود البحث هناك بهذا مفهوم الذات والهوية كما أن علمه وقدرته وغيرهما بهذا مفاهيم الصفات من العلم والقدرة وغيرهما ، وهذا غير كون الصفات عين الذات والذات عينها ، وذلك أن البراهين المثبتة للذات هي التي تثبت الوجود البحث ، فالمراد بهما واحد ، كما أن مصادقهما واحد بخلاف ما يثبت العلم والقدرة مثلاً ، فانهما يثبتان بدتنبوت الذات فمفهوماً غير مفهوم الذات وان كانت واحدة مصادقاً فلا تنفصل طمعدظله .

وامكان بوجه من الوجوه . واما الصفات الاخرى فبعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وشيء منها لا يوجب كثرة في ذاته البتة ، فاللواتى تغالط السلب كقول القائل : « انه احده » لم يرد منه الا هذا الوجود نفسه مع ملاحظة انه مطلوب عنه القسمة بوجه من الوجوه ، لا الى الاجزاء الكمية ولا الى الاجزاء الوجودية . كالمادة والصورة العينية والذهنية - ولا الى الاجزاء القولية كالجنس والفصل ، وكما اذا قلنا : انه واحد فرد لم نعن الا هذا الوجود مطلوباً عنه المشارك فى الجنس اوفى وجوب الوجود كما اذا قلنا انه عقل وعاقل ومعقول لم نعن الا أن هذا الوجود مطلوب عنه جوازه مخالطة المادة وعلاقتها مع اعتبار اضافة ما ، هكذا فى الشفاء .

والحق عندنا ان هذا المعنى السلبى غير دخل فى مفهوم التعقل والادراك وان لزمه فى الواقع ، بل الادراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له ، والمادة و الماديات لاحضور لها فى نفسها ولا شيء بحسب ذلك الوجود ، فلاجل عينيتها وعدم وجودها الجمعى يكون مجهولاً دائماً الا بواسطة صورة اخرى لها وجود حضوري . وكلما كان الوجود أقوى كان الادراك اقوى فالوجود الاقوى هو الصور العقلية على درجاتها فى القوة ، ثم المثل الخيالية ، ثم المثل الحسية ، واذا انتهى فى الضعف الى ان يكون صورة مادية فيغيب عن الادراك ولا يقبل النيل والمثول . واما اللواتى تغالط الاضافة فمثل قول القائل « الاول » لايعنى به الاضافة هذا الوجود الى الكل اضافة الفاعلية او نحوها ، وكقوله « الآخر » لايعنى به الا اضافة الوجود اليها اضافة الغائية او شبهها ، وكما اذا قيل انه قادر لايعنى به الا انه واجب الوجود مضافاً الى أن وجود غيره يجب عنه وينتجق به . واذا قيل « انه حي » لم يعن به الا هذا الوجود العقلى مأخوذاً مع الاضافة الى صورة الكل المعقولة ايضاً بالقصد الثانى كما سبق ، اذ الحى هو الدراك الفعال (١) وهكذا القياس فى سائر الصفات الالهية . وقد سبق بيان اتحاده

(١) فاخذ « الاضافة » فى مفهوم « الحياة » باعتبار هذا التدرج الا لزمى ، والا فالحياء مبدء

هذين اللازمين وهى من الصفات الحقيقية المحضة - س قد .

في الوجود في حقه ، و كيفية كون الحقيقيات منها نفس الذات الاحدية .

تبصرة فيها اشارة

واعلم ان حيوة كل حي انما هي نحو وجوده ، اذ الحيوة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة ، لكن من الاشياء الحية ما يجب فيه ان يسبق هذا الكون كون آخر . ومنها ما ليس يجب فيه ان يسبقه كون آخر .
فالقسم الاول كالأجسام الحية ، فان كونها ذات حيوة انما يطرء عليها بعد كون آخر له يسبق هذا الكون الحيواني ، لان هذه الاجسام لو كان وجودها في نفسها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها افعال الحيوة لكان كل جسم حياً ، وان لم يكن كذلك - بل طرء عليها هذا الوجود لانها اجسام ، بل لامر آخر تخصصت به - فهو المطلوب وليس لك ان تقول : ان هذا الكون (اي كون الشيء بحيث يصدر عنه فعل الحيوة) هو الذي يقو الجسم (١) لانا نقول : ان الذي ذكرت انما يصح وينصور في الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ، لا بالمعنى الذي هو باعتباره مادة ، وكلامنا في الثاني اي في مهية الجسم مجردة عن الزوائد ، فان الوجود المختص بمهية الجسم لاتعلق له بالكون الحيواني ، فهذا الكون امر زائد على وجود الجسم بما هو جسم .
واما القسم الثاني فهو فيما يخرج عن الاجسام ، فان ما ليس بجسم لا يمنع فيه ان يكون وجوده بعينه هو كونه بالصفة المذكورة ، بل يوجب في اكثر ما ليس بجسم (٢) ان يكون وجوده هذا الوجود ، فان الجواهر المفارقة والصور المجردة هذه صفتها اي كون وجودها بعينه هو حيوتها ، وذلك لعدم تركبها من مادة وصورة ، لان وجودها وجود صوري لا يتعلق بامر بالقوة ، فالحيوة فيها ليست بما يكون الشيء حياً ، بل نفس حيينته اذ من المحال ان يصير الشيء بهذا الوجود ذاهذا الوجود . فيلزم توقف الشيء

(١) اي يقوم وجوده كما هو شأن الفصل المقسم للجنس لاماهيته اذ قد علم جوابه سقده .

(٢) وهو الواجب (تعالى) و الجواهر المفارقة واما بعض ما ليس بجسم كالهوى و

الجسمانيات من المقارنات للمادة فهي ايضا ليس وجودها هذا الوجود ببينه سقده .

على نفسه او بوجود آخر وفيه خرق الفرض حيث فرضناه وجوداً مفارقاً عن المادة القابلة لكون بعد كون وايضا نقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل ، بل الامر في الحيوية ونظائرها - كما علمت في باب اصل الوجود والمضاف والايين والمنصل ونظائرها وواجب الوجود - اولى بان يكون حيوته عين وجوده لكونه بسيط الحقيقة . واعلم ان مفهوم الحيوية غير مفهومي العلم والقدرة ، فهي كأنها مبدء لها و اكثر المتأخرين لما لم يعلموا الفرق بين المعنى والهوية اختلفوا في ان الحيوية في حقه هل هي صفة زائدة على الادراك والفعل ام لا ؟ ثم عولوا في اثباتها في حقه على ان الشريعة الحقة قد وردت (١) في اطلاقها عليه ، فلا بد من اثباتها للموعدها من الصفات الحقيقية .

والحق ان حكم الحيوية كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود ، وكما هو كمال للموجود المطلق او للموجود من حيث هو موجود من غير تخصص بامر طبيعي او مقداري او عددي فلا بد من ثبوته لمبدء الوجود و فاعله ، اذ الفاعل المعطى للوجود و كماله اولى بذلك الكمال ثم لاشبهة في ان مفهوم الحيوية غير مفهوم العلم والقدرة ، اذ يمكن ان يتصور ذو حيوة لا يعلم (٢) وقتاً من الاوقات شيئاً بالفعل ، ولا يصدر ايضاً حركة ولا صنع منه في بعض الاحيان فلا يخرج عن كونه حياً ، فالحيوة في حقا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك و الفعل ، فتقوة الادراك و قوة الفعل كأنهما آلتان للكون المذكور و هو

(١) يعني لادليل عقلى عند هؤلاء (وهم جماعة من المتكلمين) عليها سوى ما ورد في الشريعة كالسمع والبصر عندهم ، بل العقل يتفهم بزعمهم ، لان الحياة كيفية مزاجية وهو متعال عن الجسم فلا عن المركب المزاجي فكلمة «ثم الفصل بين المتلبين - س. قده.

(٢) يعني ان الدليل على المنابرة هو الانفكاك في التعلل ، ولو لم يكن انفكاك في النار ، وذاتي الشيء بين الثبوت له ، فلا بد ان كل حي لا ينفك عن علم او احساس او تخيل او توهم او تعقل ولا يقل من علم الشيء بنفسه وايضا المراد انفكاك الحياة من الادراك ، وهو ادراك الجزئيات بالحواس الطاهرة والباطنة المتقابل للتعلل لا عن مطلق العلم - س. قده.

مبدء لهم - إلا ان هذا لا يمكن في حقه لتعالبه عن اختلاف القوى والآلات النفسانية ، فالحيوة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود ، ولكل هوية واحدة وتشخص واحد ، ومع ذلك فمفهوم الحيوة غير مفهوم العلم ، وهما غير مفهوم القدرة ، وهي غير مفهوم الارادة كما مر مراراً فألبرهان قائم على اثبات هذا المعنى الكمالى له على وجه اعلى واشرف ، كما انه قائم على اثبات العلم والقدرة والارادة على وجه اعلى واشرف .

تنبيه - واما الذى ذكره نصير المحققين (قدس سره) في رسالة «مسئلة العلم» بقوله : «المستند في اثبات الحيوة هو أن العقلاء قصدوا وصفه بالطرف الأشرف من طرفي التقيض ، ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا كل ما لا حيوة له ممنوع الاتصاف بهما وصفوه بها لاسيما وهي اشرف من الموت الذى هو ضدها» (انتهى) فهو لا يخلو عن خلل وقصور ، فان المستند الذى ذكره في غاية الضعف اذ ليس كلما هو اشرف من طرفي التقيض (١) على مقابله مما يصح اثباته له ، فان الصلابة اشرف من الرخاوة ، والحركة اشرف من السكون ، والكروية اشرف الاشكال ، بل الشرط في اتصافه بالامر الكمالى الذى هو اشرف من نقيضه ان يكون ذلك الامر من العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود ، والافستحيل اتصافه به . فالحكيم الالهى الباحث عن صفاته لا بد له في اثبات صفة الحياة له ان يحصل اولاً معنى الحيوة على وجه يصح ان يكون عازضاً لمطلق الوجود كما لا له ، ولا يستدعى عروضها لشيء على ذلك الوجه ان يكون له استعداد خامس او تخصص بنوع من انواع الموجود المطلق ، ولا ايضاً يكون

(١) لا يقال : المحقق (قده) ذكر وجهين : احدهما ان الحياة شرط العلم والقدرة واذا

اثبت المشروط له (تعالى) اثبت الشرط . وثانيهما ما ذكره بقوله «لاسيما» الخ وما ذكره المصنف (قده) ببطل الثاني خاصة . لانا نقول : بل يبطل الاول ايضاً ، لان المحقق (قده) اخذ الوصف بالاشرف للوصف بالعلم والقدرة فيه ايضاً لئلا يقال لم يوصف بالعلم والقدرة ؛ حتى يقال يوصف بما هو شرط الاتصاف بهما . وان كان الوصف بهما موجهاً بوجه اخرى مقرر في موضع اخر ايضاً - س قده .

مما يستلزم عروضها كذلك له تكثر أو تقيراً أو افتقاراً إلى شيء . ثم إذا حصلها على ذلك الوجه فيثبتها لواجب الوجود لانه مبدء ساير الموجودات وكمالاتها ، ومعطى الكمال المطلق اولى بذلك الكمال من غيره . واما الحديث الذى نقله عن عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلام من انه هل سمى عالماً وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء و القعدة للقادرين . وكلما ميزتموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم هم رزود اليكم والبارى (تعالى) واهب الحياة ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار توهم ان الله زبائين (١) كمالها ، فانها تصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان له ، وهكذا حال العقلاء فى ما يصفون الله فيما احسب والى الله المفزع (٢) فالحديث فى غاية الشرفو الحقبة ، وفيه اشارة (٣) الى المسلك الذى ذكرناه فى باب اثبات الصفات الكمالية له « سبحانه » من : انه واهب العلم والقعدة والحيوة ، وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود ، والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت فى المعلوم فلا بد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف . واما الذى اشار اليه من قصور افهام العقلاء . فيما يصفون الله به - عن درجة البلوغ الى معرفة حقائق الصفات فهو ايضا مما لا خصوصية له بشيء من الصفات كالحيوة مثلاً . بل هو جار فى سائر صفاته ، فان الصفات الحقيقية كلها وزانها وزان صفة الوجود والوجوب ، فكما أن من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك من العلم ما هو واجب الوجود

(١) تثنية الزباني (بضم الاول) و(زبانيا) المقرب والنمل : قرناهما .

(٢) يعنى اعرفوا الله بالله . فهو صفة نفسه صفوه وبنوده اعرفوه - س قدده .

(٣) يعنى اياك ان تحمل كلامه (ع) على ما فهم والمتمثلة المتأملون بالنيابة فى الصفات . وانه دع المبادئ وخذ النايات ، فيكون قوله (ع) « هل سمى عالماً » كقول من يقول « هل سمى عالماً » الا ان فعل الافعال المحكمة فترتب على ذاته (تعالى) ما ترتب على صفة العلم لو كانت ولكن ذاته نائمة عنها حاشى الجنب الالهى عن هذا الزعم الفاسد والرأى الكاسد . بل الصفة مقولة بالشكيك كما ذكره وليست منحصرة فى المعنى القالم بالغير ، فذلك الصفة المستقلة الواجبة الحقبة حق الصفة ، فصلب الصفة عنه لاصحة له اصلاً - س قدده .

بالذات مع اشتراك مفهومه بين العلم القديم والعلم الحادث ، وكذلك من القدرتها
على قدرة قديمة قاجية ، ومن الارادة ماهى ارادة قائمة بالذات مع الاشتراك المذكور ،
وكذا الحكم فى جميع الصفات الحقيقية المشتركة المعنى بين الواجب والممكن
لكن طائفة من العقلاء (١) وهم الذين عرفوا الحق بالحق ، وصفاته بصفاته لا بغيره من
الممكنات) لخروجهم عن هذه النشأة الزمانية وفنائهم عن ذواتهم وهوياتهم وقيام القيمة
فى حقهم فهم يرون ما لا يراه سائر العقلاء ، ويشاهدون ما لا يشاهد غيرهم .

الموقف السادس

فى كونه تعالى سميعا بصيرا

قد وردت فى شريعتنا الحققة بل من ضروريات هذا الدين المبين (٢) المعلومه

(١) هذا شرح قوله «الى الله المنزع» و اشار الى ان المراد بالعقلاء فى قوله : «وهكذا
حال العقلاء» : اولوا العقول الجزئية المشوبة بالاوهام كاعبراولا : بالاوهام . وأما العقلاء
اولوا الايدى والابصار فهم لا يصفونه الا بوصفه نفسه وبه يستشهدون عليه ، وبعبئه بما ينونه ، ونعم ما قيل :

اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها
اشارته طرفا رآها به فكان البصير بها طرفها

والمرض دفع شبهة والمطلوبين الذين يجوزون التقاعد والثوانى لسوء افهامهم من هذا
الحديث الغريب ، ليسدون باب تحصيل المصالح الالهية مع ان الامام المصوم (سلام الله عليه)
لم يردع العقول الصحيحة كما اومى بلفظ «الاوهام» و اراد بالعقلاء : هؤلاء «بل نقول : العقول
ايضا مردوعة بماهى عقول بشرية لا بماهى مكتنحلة بنودها (تعالى) وبماهى مارة منه (تعالى) .
وايضا كون المميزات بالمعقول مخلوقة بماهى شىء ومعنون ، لا يصادم كونها مطابقة لنفس الامر
بماهى فىء وعنوان . اذ لا وجود لها حينئذ سوى ظهور المروف ، فلاموضوعية فيها حينئذ لا حكم
انفسها اذ لانفسية لها - سقده .

(٢) اوصار فى هذه الاوان بحيث لا يحتاج الى الدليل فى اثباتهما له (تعالى) . لان ضرورى

الدين كضرورى العقل - سقده .

بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع من الامة ان الباري سميع بصير ، واختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات ، او كونهما صفتين زائدتين على مطلق العلم . فبعض المتكلمين كاشياخا الامامية ومنهم «المحقق الطوسي» (ره) وك (الشيخ الاشعري) و متابعيه وفاقاً لجمهور الفلاسفة النافين لعلمه بالجزئيات وبما سوى ذاته من الهويات على الوجه المخصوص الوجودى اليهودى ارجوعهما الى مطلق العلم ، فاولوا الدمع الى نفس العلم بالمسموعات ، والبصر الى نفس العلم بالمبصرات . وبعضهم جعلهما ادراكين حسين اما بقاء على اعتقاد التجسم او مباشرة الاجسام فى حقه ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، او اعتقاد ان الاحساس فى حقه لبرائته عن القصور والافتقار الى الالة يحصل بغير آلة وان لم يحصل فينا لقصورنا الابلالة . وهذا الكلام مجمل ان صدر عن عالم راسخ فى الحكمة يحتمل وجهاً صحيحاً الا ان كثيراً من ارباب التكلم واهل الجدل لم يتفطنوا ان الاحساس بهينه نفس القصور فى المدرك والمدرك جميعاً . والحاصل ان السمع والبصر له اما نفس الاحساس بالمعنى الذى عرفه الناس او مطلق العلم بالمسموعات والمبصرات .

والتحقيق ان السمع والبصر مفهومهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم ، وهما ايضاً اذا حصل مفهومهما ماضياً يصح عند العقل عروضا لمطلق الموجود بما هو موجود بحيث لا يستلزمان تجسماً ولا تقيراً ولا انفعالا فى معروضهما ، فلا بد من اثباتهما له : فانك بعدما علمت ان مناط الجزئية و الشخصيته ليس مجرد الاحساس - حتى لا يتشخص شيء الا عند الحس - بل مناطها هو نحو الوجود الخاص وان الوجود والنشخص شيء واحد بالحقيقة متغاير بالمفهوم وانك قد علمت ان الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها فى نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له ، وهذا الشهود الاشرافى المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد

على مطلق العلم بهما (١-٢) ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي ، فشهود المسموعات سمع ، وشهود المبصرات بصر ، فقد علمت مما ذكرنا ان سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان الى مطلق العلم ، بل لوقال قائل عكس ذلك فيهما (٣) لكان اولى واقرب الى الحق : بان قاله كما قال «صاحب الاشراف» - ان علمه راجع الى بصره - لان بصره يرجع الى علمه .

(١) بل الشهود الاشرافي المنطلق بكل الموجودات سمع وبصر كما هو مفاد كلامه الشيخ الاشرافي ، ان علمه يرجع الى بصره ، بل مفاد كلام نفسه (قده) في مفاتيح الغيب .
انقلت: البصر تتعلق بالاصواء والالوان ، والسمع بالاصوات والكلمات ، فالتعميم الذي يترأى من كلامه (قده) هنا وفي مبحث الادادة - في دفع شبهة قد استوثقها واحتج بها بعض مشائخنا الامامية على ان الادادة زائدة على ذاته - في موقعه .
قلت : نعم البصر يستدعي الضوء واللون في المبصر ، والسمع يستدعي كون المسموعات كلمات ، لكن المنخبة معتبرة بين المدرك والمدرك ، فالضوء الذي يناسب بصره (تعالى) هو نور الوجود الذي تنور به السماوات والارض ، واللون الذي يناسبه هو الوان الماهيات ، والكلمة التي تناسب سمعه هي كلمة «كن» الوجودية المنشعبة الى الكلمات التامات و الناقصات كما سيأتي - س قده .

(٢) قد عرفت مما تقدم : ان هذا الشهود الاشرافي المتحقق بحضور الموجودات بوجوداتها عنده (تعالى) فهو منحصر في الكينونات المسموعة والمبصرة ، بل امر الكينونات اهم من الملموسة والمسموعة والمنقولة وغيرهما . وكذلك الجواهر وصال المقولات والامور التي لا تدخل تحت مقولة جميعها حاضرة عنده مفهودة له بالعلم الحضوري ، بل قد عرفت ان علمه (تعالى) حضوري كله ولا سبيل الى اثبات العلم الحسولي فيه (تعالى) . وعلى هذا فلا وجه لادراج بصره و سمعه الى الشهود الاشرافي والعلم الحضوري ، والقول بكونهما علمين مخصوصين ذاكدين على مطلق العلم ، لصحة القول بأنهما من مطلق العلم والمراد بهما العلم بالمبصرات والعلوم بالمسموعات - ط مدخله .

(٣) كأن المراد ارجاع مطلق العلم الى البصر بتفسير البصر بالاشراق الحضوري و ارجاعه الى السمع بتفسير السمع بعهوده الموجودات من حيث انها كلمات له (تعالى) - ط مدخله .

ايضاح عرشى

اعلم ان حقيقة الابصار ليست كما هو المشهور وفهمه الجمهور انه اما بانطباع شبح المرئى فى العضو الجليدى وانفعاله عنه. كما قاله الطبيعىون- ولا بخروج الشعاع على هيئة مخروط بين العين والم. ئى - سواء كان الشعاع جسماً موجوداً فى الخارج او شيئاً آخر- ولا كما اختاره الشيخ المقتول : من ان للنفس بواسطة البدن ووضعه بالقياس الى الصورة المادية يقع علم حضورى لتلك الصورة المادية ، اذ الكل باطل عندنا كما فصل فى مقامه ' بل حقيقة الابصار عندنا هى انشاء النفس (١) صورة مثالية حاضرة عندها فى عالم التمثيل (٢) مجردة عن المادة الطبيعية ونسبة النفس اليها نسبة الفاعل

(١) ما ذكره (قده) فى الابصار جري فى مدركات سائر الحواس كالشمومات والمنققات والملموسات ، وهى جميعا مدركة فى الحس المشترك كما سيأتى فى علم النفس . ومدركات هذه القوة من نسخ واحد ' وليس بادراك حضورى ' بل علم حصولى . ومن الدليل على كونه حصوليا وقوع الخطأ والغلط فى المبصرات والمسموعات والملموسات وغيرها ، ولا يكتفى فى كون الابصار حضوريا تمثل الصورة المبصرة عند النفس لان مطلق الصورة العلمية اعم من الكلى والجزئى والمحسوس وغيره كذلك ، وانما الملاك فى كون العلم حصوليا اعتبار حضور الماهية فى الذهن بنفسها لا بوجودها الخارجى - طمعه الله .

(٢) وكما تنشأ النفس فى مقام البصر صورة ذهنية مثالا ، كذلك تنشأ صور وضعه وجيزه وقربه وبعده ونحوها ، وليس انشأها على سبيل الاختيار والروية ، بل انشأها الله عليه وكون هذه الصور مثالية وفى عالم التمثيل تكون صوراً صرفة بلامادة لان المدرك لا بد ان يكون وجوده للمدرك ، ولكن حدودها وبقاؤها معروطان بحضور المادة ، وبهذا ويكونها مدركة للمظاهر الظاهرة تمازج من صور موجودة فى عالم المثال لانها تدرك بالحس الباطن . فهذان العالمان الصوريان يبدآن اشتراكهما فى التجرد فى الجملة وامتيازهما عن عالم الصور المادية تمازجان بما ذكرنا كل عن الآخر ، فلو سمي الصور المحدوسة المعروطة بحضور المادة بـ 'موردقليات' والاخرى بـ 'المثاليات' فرقا بينهما فى الاسم ايضا لكان حسناً وان كان كلا الاسمين مطلعين فى القديم على المثل المعلقة السماء بالخيال المنفصل ايضا تشبيهاً بالخيال المتصل . ثم ان الفرق -

المنشئ للفعل الى ذلك الفعل ، لان نسبة القابل المستكمل بكمال الى ذلك الكمال .
وانما الحاجة في الابصار الى وجود هذه الالة العضوية والى وجود الصورة الطبيعية
ووضع مخصوص بينهما وعدم امر حاجز بينهما وغير ذلك من الشرائط ليست لان مطلق
الابصار لا يتحقق الا بهذه الشرائط والالما يتحقق الابصار في حالة النوم او نحوه ، بل
تلك لاجل أن النفس في اوائل العطرة ضعيفة الوجود غير مستغنية القوام في وجودها
عن مادة بدنية وكذا في ادراكاتها ، فكما ان وجودها غير وجود البدن وان افترقت
اليه في الوجود فكذلك ادراكها البصرى ليس بهذا العضو وان افترقت اليه في
الابصار وكما ان لها ان تستغنى عن هذا البدن الطبيعى عند استكمالها ضرباً من الاستكمال
فكذلك لها ايضاً - في ان تدرك الاشياء ادراكاً جزئياً بصرياً او نحوه - ان تستغنى عن هذه
الاعضاء وانفعالاتها .

وبالجملة قد اوضحنا هذه المسئلة حق ايضاحها - كما سيجيء ذكرها في مباحث
علم النفس بحيث لم يبق ريب لمن كان منصفاً قلب ذكى ان الابصار يتحقق بدون
الآلة وانفعالاتها وبدون افعال النفس ايضاً لكونها فاعلة للصورة المبصرة لا قابلة اياها .
فاذا ثبت ذلك (من ان النفس المجردة عن عالم الطبيعة تدرك الصور الجزئية
المبصرة بصرها الخاص الذى هو عين ذاتها) فعلم ان مطلق الابصار من عوارض
الموجود بما هو موجود ، ولا يوجب تجسماً ولا انفعالا وتغيراً وهو كمال وفقدانه نقص
فالواجب (جل ذكره) اولى بذلك الكمال كما علمت . وكذا الكلام في السمع فان
الذى اشتهر بين الناس أن السمع انما يحصل بقرع او قلع عنيقين ولا بد فيه من تموج
الهواء الواصل الى عضو خضروفي في باطنه عصب مفروش يؤثر فيه وصول الهواء المتموج
فتنقل منه النفس فتنبه بالاصوات والحروف والكلمات وتذكرها ليس كما قرروه و

- بين مذهبه (قده) ومذهب الطبيعيين - بمد اشتراكهما في كون المبرر بالذات هو صورة اخرى
غير الصورة التى في المادة - ان الصورة عندهم قائمة بقوى النفس قياماً حلولياً و عنده قائمة
بالنفس قياماً مدورياً ، وان الصورة قائمة على القوى من واهب الصور عندهم ومن النفس عنده
لكونها من عالم القدرة والملكوت وقل الروح من امر ربي - س قده .

اثبتوه ، وخالفهم في ذلك طائفة من اكابر الحكماء القائلين بأن للافلاك في حركاتها اصوات لذيذة ونعمات شريفة وان « فيثاغورث » ساعد اليها بنفسه و -مع بلطف ذهنه نعماتها اللذيذة ثم دون بعد ذلك علم الموسيقى ومما ينبه أن مطلق السمع لا يفتقر فيه الى آلة طبيعية او حركة هوائية أن الانسان ربما يسمع في حالة النوم صوتاً شديداً (كصوت الرعد ونحوه) ويؤثر فيه تأثيراً عظيماً ليس باقل من تأثير الصوت الواقع في الخارج ، وحالة النوم حالة اتصال النفس بعالم آخر وسينكشف لك في مباحث الكلام حقيقة هذا المطلب ان شاء الله تعالى . والحمد لله اولواً وآخراً والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين .

الى هنا تم القسم الاول من العلم الالهي ، ويتلوه القسم الثاني في الموقف السابع في انه (تعالى) متكلم وما يشتمل عليه من المعارف في تحقيق الكلام والكتاب .

وقد بذلنا جهدنا في تصحيحه ومما بلت به بالنسخ الخطية والمصححة

بايدى اساتذة الفن - شكر الله مساعيهم الجميلة - فخرج

- بحمد الله - خالياً عن الاغلاط الانزرازهيدازاغ عنه البصر .

ابراهيم الاميني فتح الله الاميد

شعبان المعظم ١٣٨٦

فهرس ما فى هذا الجزء

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
مقدمة المؤلف	٢	وجوه من الاشكال توردد على كلام المحقق	
الموقف الاول فى الاشارة الى		الدوائى	٦٨
واجب الوجود	١١	نقض كلام المحقق الدوائى بوجه آخر	٧٨
الفصل (١) فى اثبات وجوده والوصول		تقرير السبد الصدر (ره) لتوحيد	
الى معرفة ذاته	١٢	الواجب تعالى	٨٠
برهان الصديقين وهوايد البراهين	١٣	اعتراضات المحقق الدوائى على السبد	
فى ان حقيقة الوجود هى عين الواجب	٢٣	الصدر ودفعها	٨٢
الفصل (٢) فى الاشارة الى مناهج		الفصل (٨) فى انواع الوجود	
اخرى للوصول الى هذه الوجهة	٢٦	لاشريك له فى الالهية	٩٢
طريقة صاحب المطارحات فى اثبات		طريق آخر لادسوطوفى نفى الشريك	
الواجب ونقضها	٣٠	عنه تعالى	٩٢
الفصل (٣) فى الاشارة الى وجوه من		الفصل (٩) فى انه تعالى بسيط الحقيقة	
الدلائل ذكرها بعض المحققين	٣٧	من كل جهة ليس مؤلفة الذات من	
نقض كل من الوجوه المذكورة	٣٩	اجزاء وجودية عينية او ذهنية	١٠٠
الفصل (٤) فى الاشارة الى طرائق		طريق آخر لاثبات بساطته تعالى	١٠٢
اخرى لا قوام	٤١	طريقة اخرى لبيان بساطة الواجب	١٠٣
مناهج الظهيمون فى اثبات الواجب	٤٢	الفصل (١٠) فى ان الواجب الوجود	
طريقة المتكلمين المبنية على الحدوث	٤٧	لا فصل لحقيقته المقدسة	١٠٥
الفصل (٥) فى ان واجب الوجود اناك		الفصل (١١) فى ان الواجب الوجود	
مهيئ	٤٨	لا مفارقة لطى اى مفهوم كان	١٠٧
ابطال كون الواجب ذاتا مهيئة بنظر آخر	٥١	الفصل (١٢) فى ان واجب الوجود	
مسلك آخر فى نفى المهيئة عن الواجب	٥٦	تمام الاشياء واليه يرجع الامور كلها	١١٠
الفصل (٦) فى توحيد و نفى الشريك		تفصيل القول فى انه تعالى تمام الاشياء	١١٢
عنه فى وجوب الوجود	٥٧		
الفصل (٧) تنقيب الكلام بذكر ما افاده		الموقف الثانى فى البحث عن	
بعض المحققين وما يرد عليه	٦٢	صفاته تعالى على وجه العموم	

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
	الفصل (٦) في حال ماذهب اليه القائلون بالمثل العقلية وماينسب الي فروديبوس من اتحاد العاقل والمقول	١١٨	الفصل (١) في الاشارة الى اقسام الصفات
١٨٨	الفصل (٧) في حال القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى	١٢١	كلام السهروردي في نفى الاضافات والحيثيات المختلفة عنه تعالى
١٨٩	كلام الشيخ في انه تعالى لا يعقل الاشياء من الاشياء	١٢٣	الفصل (٢) في قسمة اخرى رباعية للصفات الثبوتية
١٩٣	تزييف ما اورده ابو البركات والسهروردي على كلام الشيخ	١٢٥	الفصل (٣) فيما قيل من ان صفاته يجب ان تكون نفس ذاته
١٩٩	نقد ما اورده المحقق الطوسي على وجود الصور في ذاته تعالى	١٢٨	ما اورده المصنف على برهانهم في عينية الصفات
٢٠٩	بيان ان الاضافة بين الواجب و بين الاشياء اضافة اشراقية	١٣٣	الفصل (٤) في تحقيق القول بيمينية الصفات الكمالية للذات الاحدية
٢١٢	قدح العلامة الغفري في اثبات الصور الالهية ودفعه	١٣٦	شرح كلام على (ع) في نفى زيادة الصفات على ذاته تعالى
٢٢١	الفصل (٨) ما يقدح به في مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى		الفصل (٥) ايضاح القول بان صفاته الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة
٢٢٧	في ان علمه تعالى بذاته يقتضى علمه بمملولاته	١٣٥	الموقف الثالث في علمه تعالى
٢٣٠	كلام الفارابي في الجمع بين رأيي البلاطون وارسطو في علمه تعالى		الفصل (١) في ذكر اصول ومقدمات يتشنع بها في هذا المطلب
٢٣٥	الفصل (٩) حال مذهب القائلين بالعلم الاجمالي له تعالى بما سواه	١٣٩	اتحاد المدرك و المدرك
٢٣٨	انقسام علم الانسان باقسام ثلاثة	١٤٥	شكوك في اتحاد المدرك والمدرك وازاحتها
٢٤٢	الفصل (١٠) حال القول بان عامه بالصادر الاول تنصلي وبغيره اجمالي	١٦٩	الفصل (٢) اثبات علمه تعالى بذاته
٢٤٥	الفصل (١١) - المذهب من يرى ان علمه بالاشياء بالاضافة الاشراقية تمثيل علمه تعالى بالاشياء بعلم النفس وقواها	١٧٢	الفصل (٣) في علمه تعالى بما سواه
٢٥٢		١٧٦	الفصل (٤) تفصيل مذاهب الناس في علمه بالاشياء
		١٨٠	الفصل (٥) في الاشارة الى جلال مذهب الاعتزال ومذهب ينسب الى اهل التصوف
		١٨٢	

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
اعتراضات ترد على كلام الحق		الفصل (٣) في دفع ما ذكره بعض الناس	٣٢٠
الطوسي في علمه تعالى	٢٥٦	الفصل (٤) مأخذاً آخر في اجطال	
الفصل (١٣) ذكر صريح الحق في		ان شأن الارادة الواحدة ان يشمل	
علمه تعالى السابق على كل شيء حتى		بأي طرف من طرفي الممكن وبأي	
على الصور الملئية القائمة بذاته	٢٦٣	ممكّن من الممكنات	٣٢٣
تمهيد اصول لكونه تعالى بسيط الحقيقة		الفصل (٥) منمب المتكلمين في	
كل الاشياء وهو منهج الحكماء	٢٦٤	المرجع لارادة خلق العالم	٣٢٥
بيان كونه تعالى بسيط الحقيقة كل		معنى وجود الله في افداله تعالى	٣٢٦
الاشياء	٢٧٠	الفصل (٦) في دفع بعض الاوهام من	
بيان منهج الصوفية الكاملين في		هذا المقام	٣٢٨
علمه تعالى	٢٨٠	كلام المحقق الطوسي في اتحاد الارادة	
نقل كلام محيي الدين العربي في		والله	٣٣١
كيفية علمه تعالى	٢٨٦	الفصل (٧) في تفسير الارادة والكرامة	٣٣٤
الفصل (١٣) في مراتب علمه بالاشياء	٢٩٠	معنى الارادة والكرامة عند المعتزلة	
معنى القضاء والقدر	٢٩١-٢	وما يرد عليه	٣٣٧
معنى اللوح والقلم وانهما من		معنى الارادة والكرامة عند المصنف	٣٤٠
مراتب علمه تعالى	٢٩٣	الفصل (٨) دفع ما اورد على اتحاد	
معنى اللوح المحفوظ	٢٩٥	عند الامور في حقه تعالى	٣٤٣
معنى قوله (ع) وان له تعالى سبعين الف		شكوك مودة في مناصرة الارادة للعلم	
حجاب من نور ...	٢٩٩	والقدرة واذاحتها	٣٤٥
معنى العرش والكرسي	٣٠٤	كلام الشيخ في نفى الارادة الزائدة عنه تعالى	٣٥٨
تطابق العوالم بعضها مع بعض	٣٠٥	كلام المحقق الطوسي في اثبات الفرض	
الموقف الرابع في قدرته تعالى		في فله تعالى	٣٦٣
الفصل (١) في تفسير معنى القدرة	٣٠٧	الفصل (٩) اعتقاد ما ذكرنا من الفرق	
في معنى القدرة عند الفلاسفة والمتكلمين	٣١٠	بين ارادته وارادتنا من طريق النقل	٣٦٤
الفصل (٣) في ان القدرة فينا هي القوة		تحرير محل النزاع بين الاقاصم	
وفيه تعالى عين الفعلية	٣١٢	والمعتزلة والحكماء	٣٦٥
الفرق بين قدرة القادر المختار و		الفصل (١٠) في حكمته تعالى وعنايته	
قدرة الموجب	٣١٥	وهذا يتوجوده	٣٦٨
نفس كون القدرة فيه تعالى اجبايا	٣١٩	الفصل (١١) في شمول ارادته لجميع	
		الافعال	٣٦٩

العنوان	الصفحة	العنوان	الصفحة
انهاء الشيخ جميع الارادات الى		كلام الامامية والحكماء في ارادته تعالى ٣٧١	
ارادته تعالى	٣٩١	كيفية ارادته تعالى المعاصى عن الابداد ٣٧٢	
الفصل (٩٣) في تصحيح القول بنسبة		ما يندفع به الشبه الواردة على خلق	
التردد والابتلاء اليه تعالى	٣٩٥	الاعمال	٣٧٥
الفصل (٩٤) في استئناف القول في		تمثيل افعاله تعالى بافعال النفس وقواها ٣٧٧	
استجابة الدعوات ودفع ما اوردها عليها ٣٠٢		الفصل (٩٣) حل بقية الشبه الواردة	
الموقف الخامس في كونه		على الارادة القديمة	٣٧٩
تعالى حياً	٤١٣	معنى وجوب الرضا بالقضاء مع ان	
نفي الحياة الجسمانية عنه تعالى	٣١٧	المعاصى ايضاً من القضاء	٣٨٠
الموقف السادس في كونه تعالى		وجه انتساب الشرور اليه تعالى	٣٨٣
سمياً بغيراً	٣٢١	كلام المعقق الطوسي في اثبات الاختيار	
حقيقة الابصار عند المصنف (ره)	٣٢٢	للبعد	٣٨٤
		اشكال آخر على الارادة القديمة و	
		الجواب عنه	٣٨٨

فهرس الاعلام

لا يخفى على المراجعين الكرام ان ما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف في الفهارس راجع الى التاليف في ذيل الصحائف كما هو المرسوم في الفهارس.

ابن سينا ١٣- ٢٧٠. ٢١- ٢٨٠- ٤٠- ٦٢- (٦٦) ٦٧- ٧٣- ٩٦- (٩٧) ٩٨- ١٢٠
١٣٢- ١٧٩- ١٨٠- ١٨٢- (١٩٣) ١٩٦- (١٩٧) ٢٠٠- ٢٠٨. ٢٠٢- ٢١٤- ٢١٦- ٢١٩- (٢٣١) ٢٣٩- ٢٩١- ٣١٣- ٣٥٨- ٣٩٠- ٣٩٩- ٤٠٤. المحقق الطوسي-
(٢١) ٢٩ (٤٩) ١٦٨- ١٨١- ١٨٤- ٢٠٢- ٢٠٨- ٢١٠- (٢١٦) ٢١٧- ٢٢٦- ٢٣٢- (٢٤٦) ٢٥٣- ٢٥٧- ٢٥٩- ٣٠٠- ٣١٠- (٣٣١) ٣٦٣- ٣٨١- ٣٨٤. المحقق السيد الداماد
٦١- (١١١) ٣٨١- ابن كمونة ٥٨- (٥٩) ٦٣- ١٨١- افلاطون (٤٥) ١٨١- ٢٢٧- ٢٠٩- ٢٢٧- ٢٣٤- ٢٣٥- ٢٣٦- ٣١٢. ابو نصر الفارابي ٣٧- ٦٣- ١٢١- ١٢٤- ١٨٠- ١٨٢- ٢١٨- ٢٣٥- ٣٩٠- جلال الدين الدواني ٥٣- (٥٤) ٦٣- ٦٥- ٦٧- ٦٨- ٧٠- ٧٢- ٧٤- ٧٨- ٨٦- ٩٢- بهمنيار ٦٥- ١٨٠- ١٨٩- ٢١٢- ٢٨٦- الطباطبائي (٢٣)- (٣٧)- (٥٩)-
السيد الصدر الشيرازي ٨٠- ٨٣- ٨٤- ٨٦- عبد الرزاق اللاهجي ٧٨- ٢٠٢- صدر الدين
الشيرازي ٢٢- ٤٥- ٥١- ٨١- شهاب الدين السهروردي ١٩- ٢٣- ٦٣- ٧٠- ١٢١- ١٥٦- ١٨١- ٢٠٣- ٢٣٣- ٢٤٩- ٢٦٦- ٢٧٠- المولوي الرومي (١٠٩) (١٤٧)
(٣٢٧)- (٣٣٣) ٣٨١- محيي الدين العربي ١٨١- ٢٨٦- ٢٨٩- (٣٢٧) فخر الدين
الرازي ١١٠- ١٨٩- ٣١٠- ٣٨٠- صدر الدين القونوي صاحب مفاتيح الغيب ١٨١-
فر فور يوس ١٨١- ١٨٢- ٢١٤- شيخ فريد الدين العطار (٢٤)- (١١١) ارسطاطاليس ٩٤- ٩٦- ٢٣٥- ٢٣٧- المحقق الخفري (١٢٩) ٢٢١- ٢٢٤- ٣٣٠- المعلم الاول و الثاني
١٣٢- ٦٧- ٢٣٦- ٢١٧- ثامسطيوس- والاسكندر ٩٧- ابوطالب المكي ١٢٠- عبدالله
الانصاري ١٣٦- ١٥٠- السلطان ابو يزيد ١٤٧- ارسطو ١٥٣- ٢٣٤- ابو البركات

البغدادى ١٩٩ - ٢٤٦ ابو العباس اللو كرى ١٨٠ - شمس الدين محمد الجيلانى (٢٢٠)
 انكسيما نوس الملطى ٢٢١ - ٢٢٢ - ٢٢٨ - ثالىس الملطى (٢٤٦) - ابو الحسن الاشعري
 ٣٢٠ - ٣٢٥ - ابو القاسم الكعبى ٣٢٥ - ٣٢٦ - المحقق الشريف ٢٢٥ - محمد بن يعقوب
 الكلينى ٣٥٢ - هشام ابن الحكم ٣٥٦ - قاضى عبدالجبار ٣٧٠ - صاحب ابن عباد -
 ابواسحاق ٣٧٠

فهرس اسماء الكتب

الاشارات لابن سينا - ٢٧ شرح الاشارات للشارح الطوسى - ٤٩ - ٧٤ - ٢٠٩ - ٢٣٢ -
 ٣١٠ التعليقات لابن سينا ٦٢ - ١٢٠ - ١٣١ - ٢١٤ - ٢١٦ - ٢١٩ - ٢١٣ - الشفاء لابن
 سينا ٣٠ - ١٩٣ - ٢٢٧ - اتولوجيا المعلم المشائين ٢٢٩ - الكافى - التوحيد - العيون - ٣٥٢ -
 المبدء والمعاد للمؤلف ٦١ - ٧١ - المطارحات للعلامة السهروردى ٣٠ - ٦٣ - ١٩٩ - ٢٦١ -
 حكمة الاشراق للسهروردى - ٢٢٤ - ٢٩٩ - ٣٠٠ - المباحث المشرقية لفخر الدين
 الرازى ١٧١ - ٢٣٣ - رسالة الحدوث لشمس الدين الجيلانى - ٢٢١ - الشجرة الالهية
 للشهرزورى - ١٨١ - الفتوحات المكية لمحيى الدين - ١٨٤ - ٢٨٦ - السماع الطبيعى
 لارسطوطاليس ٦٦ - التحصيل لبهمنيار ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢١٦ - البهجة والسعادة لبهمنيار -
 ٦٥ - حكمة العين للكاتبى - ١٩ - الفصول للغارائى - ٦٣ - شرح رسالة العلم للطوسى - ٢٣١ -
 مصارع الفلاسفة للشهرستانى ٣٩ - الهياكل النورية للدوانى - ٦٣ - المعبر لاي البركات